Die Stellung Schopenhauers zur Religion.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Karl Euler
aus Kruspis

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Juli 1907.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1908.

111

Dem Andenken meiner Eltern!

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Vorwort 1

II. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion nach Schopenhauer . 2

III. Schopenhauers Kritik der religiösen Systeme 24

1. Des Theismus 25

a) Polytheismus 25

b) Monotheismus 26

c) Pantheismus 31

2. Des Atheismus 32

IV. Die Wahrheit der Religionen nach Schopenhauer 33

V. Schopenhauers Zukunftsmetaphysik 41

Literatur 42

Schopenhauers Werke sind bezeichnet mit: I, II, III, IV, V, VI. Der von Grisebach aus den Manuskriptbüchern edierte handschriftliche Nachlaß Schopenhauers ist bezeichnet: N., und da nur der 4. Bd. in Betracht kommt, gewöhnlich mit N. 4 oder bloß 4.

Die Briefe Schopenhauers, ed. Grisebach, sind mit Br. oder Briefe wiedergegeben,

Außer der aus S. 42 ff. und speziell S. 45—48 ersichtlichen Literatur ist noch benutzt und besonders in Rücksicht auf vorliegende Arbeit durchgearbeitet eine Tübinger Dissertation von Karl Töwe (1897) über Schopenhauer und das Christentum.

I. Vorwort.

Schopenhauer hat in keiner Schrift seine religiösen Ansichten systematisch niedergelegt. Sie treten sporadisch in den letzten Paragraphen des ersten Bandes seines Hauptwerkes auf, alsdann im zweiten Bande in den Kap. 17 („Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen"), 48 („Zur Lehre von der Verneinung des Willens"), 49 („Die Heilsordnung"), 50 („Epiphilosophie"), ferner im dritten Bande („Parerga und Paralipomena") Kap. 15 („Über Religion"), wo sich neben dem Dialog über die Religion mehrere Entwürfe, Skizzen und Aphorismen vorfinden. Überdies treten uns in allen Schriften Schopenhauers, sowie in seinen Briefen bei mannigfaltigen Anlässen mehr oder weniger ausführliche Äußerungen über religiöse Dinge entgegen. In dem Bande „Neue Paralipomena", den Grisebach aus dem Nachlasse Schopenhauers herausgegeben hat, finden wir im § 14 („Über Religion") alle einschlägigen Konzepte Schopenhauers zusammengestellt. In den Schriften „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" (IV 229 ff.) und „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt" (IV 259 ff.) finden sich interessante Aufschlüsse über unser Thema.

Schopenhauer spricht nie ohne Leidenschaft über religiöse Themen. Wenn er sich in den mehr in den Vordergrund tretenden Stellen seiner Werke mit verhaltenem Groll darüber verbreitet, sich eine Anerkennung in gewissen Grenzen abringt und selbst so weit geht, dem wesentlichen Kern der religiösen Vorstellungen im Christentum wie im Buddhismus zuzustimmen, so gibt er in den entfernteren Stellen seinen grimmigen Beschuldigungen und radikalen Bekämpfungen, seinen trotzigen und polemischen Ausfällen einen so freien Lauf, daß der interessierte Leser zunächst vor lauter Widersprüchen weder aus noch ein weiß.

So entsteht das Bedürfnis, den ganzen Umfang der betreffenden Stellen einer unbefangenen Betrachtung zu unterziehen, die Äußerungen zu ordnen und zu sichten, sie miteinander zu vergleichen, gegeneinander abzuwägen und in rechtes Licht zu stellen, um den tiefsten Sinn der Stellungnahme Schopenhauers zu erfassen. Innerhalb der Schopenhauerliteratur gibt es einige Schriften, welche diese Aufgabe nur partiell ergreifen und sehr einseitig lösen, eben weil sie sich nur auf einen Teil des Materials stützen. Hierbei erfährt unser Philosoph das Schicksal Spinozas und Schleiermachers, je nach dem Standpunkt oder vielmehr Bedürfnis seines Kritikers als ein Atheist oder ein echt Religiöser, als eigentlicher Repräsentant dieser oder jener Religion, ja Konfession, Sekte oder Richtung hingestellt zu werden. Auch diese Erscheinung wird durch eine geordnete umfassende Darstellung der Äußerungen Schopenhauers und induktiv geführter unparteiischer Erforschung derselben erklärt werden müssen. Vor allem aber handelt es sich darum, der eigentlichsten Tendenz Schopenhauers in unserer Frage gerecht zu werden.

II. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion nach Schopenhauer.

Im Wintersemester 1811/12 hörte Schopenhauer Schleiermachers Kolleg „Über Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums", fünf Jahre vor Abfassung seines Hauptwerkes (s. chronol. Übersicht in Bd. 4). In seinem Kollegheft machte er zu Schleiermachers Behauptung: „Die Philosophie hat mit der Religion gemein das Wesen von Gott" die Randglosse: „Dann müßte ja die Philosophie den Begriff eines Gottes voraussetzen, den sie vielmehr, nachdem ihr Fortgang es bringen wird, gewinnen oder verwerfen soll, zu beidem gleich bereit". Zu Schleiermachers Behauptung: „Philosophie und Religion können nicht ohne einander bestehen: Keiner kann Philosoph sein, ohne religiös zu sein, umgekehrt muß der Religiöse sich wenigstens die Aufgabe der Philosophie machen", bemerkt Schopenhauer: „Keiner, der

religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht; keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich aber frei".

Diese, auf völlige Scheidung der Gebiete und Gesinnungen zielenden Äußerungen erhalten in der dritten Randbemerkung nunmehr eine Abschwächung, die sie beinahe in ihr Gegenteil verkehrt. Zu Schleiermachers Satz: „In der Religion ist das Wesen von Gott in der Form des Gefühls, in der Philosophie in der Form des Begriffs. Doch erkennen beide den Gegenstand des anderen für identisch mit dem ihrigen an" schreibt Schopenhauer: „Die echte Philosophie wird als etwas Höheres als alle mögliche Religion dieser, die sie begreifen und durchschauen muß, ihr Recht widerfahren lassen, daß, was diese Gott nennt, dasselbe ist, was die Philosophie abstrakter, geläuterter und (als von allem Zusatz frei) unumstößlich erkennt. Die Religion aber wird das nicht erwidern können und muß die Philosophen, die z. B. einen objektiven Gott, Schöpfer, oberste Intelligenz leugneten, Atheisten schelten und für Widersacher halten: während diese Philosophen jene Feindschaft mit Freundschaft (aus Überzeugung) vergelten werden".

Wenn wir näher zusehen, so ist es nicht die Schleiermachersche Gleichstellung der Religion und Philosophie in bezug auf den Inhalt, die Schopenhauer zu überspannter, ungeschickter Opposition treibt, denn daß beide den gleichen Inhalt haben, nur in verschiedener Form, glaubt schließlich auch er: Schopenhauer will eigentlich nur gegenüber der Schleiermacherschen gleichen Bewertung beider Formen die Suprematie der Philosophie behaupten und gegenüber der behaupteten gleichen Geltung für jedermann die Scheidung der Menschen, soweit sie philosophisch sind, von denen, soweit sie religiös sind, streng durchführen. Schopenhauer statuiert demnach eine Skala der menschlichen Intelligenz, auf deren höheren Stufen die Philosophie in sublimierter Gestalt dasjenige zum Inhalte hat, was auf den niederen Stufen den Inhalt der Religion ausmacht. Obige Randbemerkungen Schopenhauers erweisen sich für seine späteren Betrachtungen als programmatisch. Ihre Durchbildung hat ihn zeitlebens beschäftigt, nur hat er von jener Vergeltung der Feindschaft durch Freundschaft wenig merken lassen.

Über die Richtung, welche die Philosophie über die Religion

hinaus einschlagen soll, äußert sich Schopenhauer in jener Zeit (1812) grundlegend folgendermaßen: „Die Dogmatik erkennt die Wahrheiten der Religion als notwendig an und unternimmt, sie verstandesmäßig auszulegen und zu entwickeln, während die Wahrheit und die Notwendigkeit nur bildlichen Sinn in der Religion haben. Nachdem Kant erwiesen hatte, daß der Verstand unfähig sei, jene Wahrheiten zu erreichen oder zu widerlegen, haben Fichte und Schelling sie durch andere Fähigkeiten mystisch zugänglich machen wollen, ohne sich darum zu kümmern, daß ihre Lehre in Widerspruch mit den Verstandesgesetzen geriet. Schopenhauers Ausweg ist: „Philosophie soll aber das Göttliche, das über allen Verstand dem Menschen sich offenbart, im Verstand als einem dauernden Behälter in der Zeit niederlegen, ihn achtend und seine Gesetze schonend. Die Dogmatiker suchten durch ihn, wir wollen für ihn suchen" (Nachlaß 4 § 4). Eine Ausreifung dieser durch kritische Besinnung begründeten Methode finden wir in einer Aufzeichnung Schopenhauers, ebenfalls in jener Zeit (1813). Der Verstand, welcher vermeint, unser Handeln zu bestimmen, erfährt, daß es der Wille tut, und bedarf in seinem Ehrgeiz einer Genugtuung. Sie wird ihm in dem dogmatischen Teil aller Religionen geboten, und zwar im Glauben. Dieser gleicht demnach „nur den Bissen, die man Raubtieren hinwirft, um sie von der Verfolgung abzuhalten"; er richtet sich nach der Verstandesbildung jedes Volkes und ändert sich mit der Zeit. Auf dem Gipfel seiner Entwicklung läßt sich der Verstand nicht mehr beschwichtigen, das Raubtier muß totgeschlagen werden. Und nun fährt Schopenhauer fort: „Aber dem Verstand ist, was außer seinem Gebiet liegt, ohne Beziehung auf ihn, also Nichts, kann ihm also nichts anhaben: soll er gemordet werden, so muß er sich selbst morden (Kant nennt es: sich selbst seine Grenzen ziehen). Der Selbstmord des Verstandes — ist die Kritik der reinen Vernunft, und das vollendete System des Kritizismus wird die wahre und letzte Philosophie sein" (N. 4 § 8). So dachte zu seiner Zeit auch Hegel. Doch ging Schopenhauer nicht in der Richtung Hegels der Logisierung der Weltanschauung fort, dazu war seine kontemplative Anlage und der Einfluß Schleiermachers zu groß. Er verspottete später die „absolute Religion" Hegels, in welcher

er nur eine „Apologie der Landesreligion" erblickte (IV, 169), obwohl er mit ihm wiederum gegenüber Schleiermacher die Suprematie der Philosophie anerkannte.

Das vollendete System sollte nun „die Welt als Wille und Vorstellung" sein. In seinen vier Teilen: Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ästhetik und Ethik hatte die Religion keinen Platz. In der Vorrede zur 2. Auflage rühmt sich Schopenhauer, keine spekulative Theologie geboten zu haben, im Gegensatz zur damaligen „Kathederphilosophie". Doch mußte er auf dem Gipfelpunkt seiner Ethik sich mit den Vorstellungen der buddhistischen und christlichen Religionen befassen, aber erst in dem ergänzenden zweiten Bande kam er auf das allgemeine Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu sprechen.

Ein „liebevolles Durchschauen der Religion durch die Philosophie" will Schopenhauer in seiner Abhandlung „über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" (IIc 17) bieten, dessen erste Hälfte vorwiegend (S. 184—199) unserem Problem gewidmet ist und folgende Gedanken enthält:

Dem physischen Bedürfnis folgt das metaphysische auf dem Fuße. Mit der Besinnung, zu der das innere Wesen der Natur auf der Stufe des Menschen gelangt, tritt zugleich die Verwunderung über die Welt und das Leben ein, die mit Not und Leiden erfüllt sind, dann aber über den Tod, welcher die Endlichkeit alles Daseins und die Vergeblichkeit alles Strebens bedeutet. So entsteht die Metaphysik, denn der Mensch ist ein animal metaphysicum. Nun geht mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand: es besteht in der Menschheit eine ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte. Dazu kommt noch, daß ihre Ausbildung viel Muße erfordert, die erst auf den höheren Kulturstufen ermöglicht wird. So kommt es, daß *eine* Metaphysik bei den zivilisierten Völkern nicht für alle ausreichen kann und zwei Arten derselben aufzutreten pflegen, die sich philosophische Systeme und Religionen nennen oder sich auch als Überzeugungslehren und Glaubenslehren bezeichnen lassen. Die erste Art der Metaphysik erfordert Bildung und Nachdenken, sie kann daher nur bei den wenigsten Menschen entstehen, wogegen für die große Masse, welche nicht für Gründe des prüfenden Denkens,

sondern nur für Autorität, Drohungen, Offenbarungsglauben empfänglich ist, eine Volksmetaphysik besteht, analog der Volkspoesie oder der Volksweisheit. Ein großer Geist wie etwa Goethe kann ebensowenig die Dogmen einer Religion zu seiner Überzeugung machen als ein Riese die Schuhe eines Zwerges anziehen (ebenso N. 4 § 34 u. § 35, wo die Unmöglichkeit einer Metaphysik für alle auch dadurch begründet wird, daß ihre höchste Gestalt, die Philosophie, alle Kräfte des Geistes, und zwar im höchsten Schwung, in Anspruch nimmt, zu dem nur die wenigsten Menschen fähig sind).

Sowohl die philosophischen wie die religiösen Systeme haben zu ihrem Kern das Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode. Wie nun auf der einen Seite materialistische und skeptische Systeme entstanden sind, ohne dauernden Einfluß zu gewinnen, so sehen wir andererseits plumpe Fabeln und abgeschmackte Märchen über Götter zur Stütze der Unsterblichkeit gemacht, zur Stütze, welche als Hauptsache angesehen wird; denn Schopenhauer gibt der Überzeugung Ausdruck, daß jedes Interesse am Dasein der Götter schwinden würde, könnte man die Unsterblichkeit anderweitig sicherstellen oder nur nachweisen, daß die Unsterblichkeit, etwa weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, mit dem Dasein der Götter unverträglich sei. Allein dem Volke kann die Wahrheit nicht nackt erscheinen: die Religion kann nur sensu allegorico wahr sein, während die Philosophie den Anspruch macht und daher die Verpflichtung hat, sensu stricto et proprio in allem, was sie sagt, wahr zu sein. Dogmen, die sich nicht deutlich denken lassen und selbst völlige Widersinnigkeiten enthalten, müssen demnach ein wesentliches Ingrediens selbst einer vollkommenen Religion sein; Schopenhauer beruft sich auf Augustin und Luther, welche im Gegensatze zum rationalistischen Pelagianismus die Mysterien des Christentums in diesem Geiste aufgefaßt haben, ferner auf Tertullians Ausspruch: prorsus credibile est, quia ineptum est (de carne Christi c. 5). Nun aber dürfen die Religionen ihre allegorische Natur nicht eingestehn, sie behaupten sich als sensu proprio wahr, und zwar bei Supranaturalisten und Rationalisten, und rufen durch diesen Eingriff in das Gebiet der Philosophie einen ewigen Antagonismus hervor, wobei sie

sich dem „Gewehrfeuer des Skeptizismus und dem schweren Geschütze der Kritik der reinen Vernunft“ aussetzen. Schopenhauer sagt deshalb: „Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, wenn jede von der anderen rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können“. Er wendet sich gegen alle Versuche der Religionsphilosophie, die gegebene Religion zu deuten, das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen: dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen, alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig, denn bloß aus der Religion diese Wahrheit gewinnen zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, das nur übrig bliebe, wenn die Wahrheit, gleich dem Eisen und den unedlen Metallen, allein in vererztem Zustande vorkäme.

Im freien Fortschritt der Erkenntnis der Wahrheit müssen die Religionen, insofern sie hindernd im Wege stehen, „mit möglichster Schonung beiseite geschoben werden“ (194), denn in praktischer Beziehung sind sie der Philosophie durchaus gleichwertig: sowohl die Allegorie als auch die Wahrheit sensu proprio führen zur ewigen Seligkeit. Die Religionen vertreten bei der großen Menge vollkommen die Stelle der objektiv wahren Metaphysik, indem sie so gut wie diese den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben, um ihm Trost zu gewähren. Die Religion muß als „Leitstern des Handelns, öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend“ nach Kants Ausdruck respektiert werden.

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion ist nach Schopenhauer auch politisch bedingt. Das metaphysische Bedürfnis des Menschen auszubeuten war stets das Vorrecht der „Monopolisten und Generalpächter“: auf der einen Seite der Priester, auf der anderen der Sophisten im Altertum, der Philosophieprofessoren in der Neuzeit. Die Religionen haben in furchtbaren Kriegen nach und nach die Erde unter sich geteilt, und zwar in einer so entschiedenen Herrschaft, daß die Völker sich voneinander mehr nach ihnen als nach Nationalität und Regierung unterscheiden. Die Priester erhielten das Privileg, den Menschen schon im Kindesalter, wo Kritik noch schlummert und Empfänglichkeit

für Autorität groß ist, ihre Dogmen einzuprägen, welche auf solche Weise fast zu angeborenen Ideen werden. (Für die schlimmsten hielt Schopenhauer die englischen Geistlichen, welche die ausgedehntesten materiellen Interessen hätten IV 28.) Die Philosophie wird dabei höchstens toleriert. Die Philosophen hält man im Zustande der Unterjochung und Zähmung, indem man ihnen vorschreibt, ihre Lehren den religiösen anzupassen. Dies leisten die Universitätsprofessoren, welche der Jugend eine Geistesrichtung einprägen, wie sie dem Ministerium erwünscht ist. (Seinem Haß gegen die Philosophieprofessoren, die er als eine Schar hungriger Skribenten hinstellt, die vom Ministerium angestellt werden, um die Gegenstände der Landesreligion für Ergebnisse der Philosophie auszugeben (III 141), hat Schopenhauer bei jeder Gelegenheit in den schmählichsten Redensarten wiederholt Ausdruck gegeben, besonders aber in seiner Schrift „Über die Universitäts-Philosophie" IV 163.)

Es gelingt der Religion, die Philosophie als Vorspann sich dienstbar zu machen, aber solche Dienstbarmachung ist nicht bloß gefährlich, sondern auch mißlich: ein System, welches eine Beglaubigung von außen empfängt, ist einer inneren nicht fähig, sonst hätte es eben keiner äußeren bedurft, und wenn die Religion trotz aller Mittel wie Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiung, Schutz der Regierung, Tempel, Priesterscharen, dem Vorrechte, Kinder zu lehren, nach der Beistimmung der Philosophen verlangt, so muß sie habsüchtig und furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar ist. Unter diesen Umständen konnte die Philosophie lange Zeit kaum gefördert werden (ebenso V 20). Bei den Griechen war zwar die Mitteilung etwas beschränkt, aber das Denken war frei, daher sind sie Meister der Metaphysik geworden. Wäre der Glaube so fest und blind, wie es die Priester haben wollen, so kämen wir aus den Zuständen des Mittelalters nicht heraus, das mit Kriegen, Unruhen und Rebellionen erfüllt war. Die durch das Christentum erzeugten Übel haben über jene gute Wirkung infolgedessen bei weitem das Übergewicht (217 f.).

Schopenhauer erörtert, wie ideale Philosophie und ideale Religion beschaffen sein müßten. In bezug auf die ideale Philo-

sophie geht er davon aus, daß wir über die Religion hinaus zur Philosophie getrieben werden, da jene die Übel und das Böse in der Welt nicht zu erklären vermag: „Daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eignen Willen geleitet werden konnte“ (198 f.). Wenn auch das Böse im gerechtesten Verhältnis zum Guten stände, ja selbst von ihm weit überwogen würde, so ist es dennoch etwas, was überhaupt nicht sein sollte. Um das Böse zu beseitigen, wurde die Freiheit des Willens erfunden, „eine versteckte Art, etwas aus nichts zu machen, indem sie ein operari annimmt, das aus keinem esse hervorginge“ (199). Auch suchte man das Übel der Materie oder einer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Last zu legen, „wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich der rechte expediens ad hoc ist“ (199). „Weil nun aber nichts aus nichts entstehen kann, so müssen auch jene (Böses und das Übel) ihren Keim im Ursprunge oder im Kern der Welt selbst haben“ (199). Die Philosophie darf nicht Optimismus sein, aber ebensowenig Spinozismus. Die spinozistische Auffassung der Welt als eines schlechthin notwendigen Wesens ist nämlich deshalb unhaltbar, weil, hätte sie recht, alle Möglichkeit mit der Wirklichkeit zusammenfallen würde, folglich müßte das Nichtsein oder das Anderssein der Welt völlig undenkbar sein; „wir müßten gar nicht anders zu denken fähig sein, als daß die Welt sei und so sei, wie sie ist“, daher würde sie uns nichts Auffallendes, Problematisches, Unergründliches bieten, kein Rätsel sein, und die Verwunderung über sie, der Grund aller Philosophie, müßte fehlen. „In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein der Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein“, ja, daß es dem Dasein vorzuziehen wäre (198). In dieser Unruhe vermag uns weder Skeptizismus noch Kritizismus zu beschwichtigen.

Das Wesen der Welt will nun Schopenhauer mit aller Einhaltung kritizistischer Schranken bestimmt wissen. Die Begriffe Substanz, Notwendigkeit, Realität, Unendliches, Absolutes, Grund

usw. sind aus Anschauungen abgezogen, sie enthalten nichts mehr als diese, folglich haben sie nur physische und keine metaphysische Bedeutung. Die aus ihnen aufgebaute Metaphysik mußte ohne apodiktische Gewißheit sein, daher wechselte sie stets, in ihren Wandlungen von Skeptizismus begleitet. „Wenn aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellektes es zulassen, richtiges System der Metaphysik erfunden sein wird, so wird ihm die Unwandelbarkeit einer apriori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besonderen Erfahrungen" (211). Die Erfahrung, als Ganzes genommen, muß ausgelegt werden, dies geschieht durch die innere Erfahrung. Die Metaphysik ist der Aufschluß über die Welt, den uns die Anschauung (im Hauptwerke sagt Schopenhauer: Intuition) der intimsten Tatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutlichen Begriffen und keine Wissenschaft aus Begriffen. Dem Intellekt selbst ist es überhaupt nicht gegeben, die Wahrheit, das wahre Wesen der Welt zu erfassen, wie dies die christlichen Mystiker bereits erkannt haben. Der Intellekt als das bloße Medium der Motive hat allein die Bestimmung, uns die Relationen der Dinge in bezug auf unseren Willen zu zeigen. Er zeigt uns allein die äußere Schale der Dinge, er schematisiert die Welt, aber er findet doch in sich selbst die Mittel, seinen Irrtum zu rektifizieren, indem er zur Unterscheidung von Erscheinung und Wesen an sich gelangt. Hier liegt die Brücke zur Metaphysik. Alle Formen des Denkens haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung. „Daher muß die wirkliche positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist, so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d.i. die ersten Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Prozeß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, infolge welcher die Welt daraus hervorgeht, oder quillt, oder fällt, oder produziert, ins Dasein gesetzt, „entlassen" und hinauskomplimentiert wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind

Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane". Schopenhauer verhehlt nicht, daß selbst die vollkommenste Metaphysik nicht alle Probleme löse. „Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntnis überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden, welchen Raum sie auch erhellen mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt." Schopenhauer gelangt somit zur Resignation: die Philosophie ist nie im Besitze der absoluten Wahrheit.

Wie steht es nun mit der idealen Religion?

Obwohl eine endgültige Philosophie fehlt, unternimmt Schopenhauer von ihrem Standpunkte aus, die Religionen nach ihrem Wahrheitsgehalt und nach dessen Deutlichkeit, die von der Durchsichtigkeit des allegorischen Schleiers abhängig ist, zu bewerten. Indem er die Resultate seiner Philosophie unverhohlen zum Maßstabe nimmt, gesteht er dem Buddhismus den Vorzug vor allen anderen Religionen zu, unter denen ihm die schlechteste die theistische, und zwar in der Gestalt des Islam zu sein scheint. Seinem philosophischen Standpunkte gemäß erblickt er den Fundamentalunterschied aller Religionen nicht darin, ob sie monotheistisch oder polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind, sondern darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h., „ob sie das Dasein der Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es als etwas betrachten, das nur als Folge unserer Schuld betrachtet werden kann und daher nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte" (196 ff.) (auch V, 408). Darum siegte das Christentum mit der Kraft, die in seinem Pessimismus liegt, über das optimistische Judentum wie über das Heidentum und brachte das Bedürfnis der Erlösung zur Geltung. Diesem Bedürfnis wird vom Buddhismus am vollkommensten Rechnung getragen. Die Vorzüglichkeit desselben erklärt Schopenhauer dadurch, daß jene Rischis, die Urväter der Brahmanen und Urheber der „fast übermenschlichen Konzeptionen" der Veden, der

Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen als wir; darum vermochten sie mit größerer Energie der intuitiven Erkenntniskräfte und in einer richtigeren Stimmung des Geistes zu einer reineren unmittelbaren Auffassung der Natur zu gelangen. Die ältesten Religionen sind die vollkommensten, gleich wie die ältesten Sprachen. Zudem hat der Buddhismus von allen Religionen die größte Zahl der Bekenner aufzuweisen.

Das Verhältnis der idealen Religion zur idealen Philosophie ist demnach nach Schopenhauer das von der Identität ihrer psychologischen Wurzeln und Probleme, ferner das der gegenseitigen Übereinstimmung ihres Wahrheitsuchens, welches beide auf eine analoge Weise betätigen. Schopenhauer schwebt offenbar als das Ideal der Weltanschauung die Metaphysik der Vedantaphilosophie vor, welche mit religiösen Anschauungen und kultischen Vorschriften in den heiligen indischen Büchern vermengt und in den Upanischaden abgesondert ist.

Während der besprochene Aufsatz die Übereinstimmung von Religion und Philosophie nachzuweisen und ihre bloß formale Differenz herauszustellen sucht, geht umgekehrt der Dialog „Über die Religion“ (V, 338 § 171) von der Differenz beider aus, die hier in ihrem ganzen Umfange ins Auge gefaßt wird, um zu ihrer Übereinstimmung zu gelangen.

Wie die Namen der Unterredner, Demopheles und Philalethes, andeuten, ist der erstere der Vertreter der intellektuell inferioren Volksmasse, welche einer Religion zu praktischem Zwecke bedarf, der andere der Verfechter der Wahrheit, welche allein, wie theoretisch so auch praktisch, Existenzrecht besitzt und es allmählich im Laufe der Geschichte erlangt. Der Dialog enthält eine scharfe und spannende Polemik, in der wir unter den Argumenten die Gedanken jener Abhandlung „Über das metaphysische Bedürfnis“ auf beiden Seiten antreffen. Es erhellt daraus, daß Schopenhauer sich selbst mit keinem der Unterredner identifiziert, daß er vielmehr einen schweren Kampf mit sich selbst zum Austrag bringen will, wie er auch in einem Briefe an Frauenstädt erklärt, daß er in Demopheles ebensogut stecke wie im Philalethes (Briefe

S. 185). Wir fassen das von jedem Unterredner Vorgebrachte zusammen:

Philalethes huldigt dem Fortschritt der Erkenntnis der Wahrheit im Menschengeschlechte, ohne die lokalen und temporären religiösen Überzeugungen gelten lassen zu wollen. Denn Religion als auf Autorität, Wunder und Offenbarung gestützte Glaubenslehre ist ihm ein Surrogat der Wahrheit. Er nimmt an, daß „die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorbringen, andererseits aufzunehmen vermag" (352); dann wird die Philosophie, welche allgemeinverständlich sein muß, den Platz einnehmen, den die Religion „vikariierend" innehatte. Der Fortschritt ist eben darum so erschwert, weil die Religion dem Menschen schon in der Kindheit, in der er für Glauben und Offenbarung leicht zu haben ist, eingeprägt wird und eine „partielle Gehirnlähmung" (342) erzeugt (vgl. auch V § 14).

Ebenso wird sie durch das Missionswesen den Naturvölkern, die gleichsam im Zustande der Kindheit sich befinden, oktroyiert; dem gereiften Konvertiten ist aber die neue Überzeugung meistens nur die Maske eines persönlichen Interesses. „Religionen sind wie Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten" (361). Im Laufe des Mittelalters verfinsterten die religiösen Dogmen die Wahrheit, der theistische Glaube an Gott, Teufel, Engel und Dämonen verdeckte die ganze Natur und ließ keine Untersuchung zu Ende führen, weil er den Kausalnexus abbrach. Erst am Ende des 15. Jahrhunderts erwachte Einsicht in das Wesen und Wirken der Natur, als gelehrte Griechen auftraten; die Sonne der Wissenschaft stieg im 16. Jahrhundert immer höher und zerstreute die Nebel des Mittelalters. Im 18. vermochte schon die Philosophie sich gegen den Glauben zu wenden, bis unter Friedrich dem Großen Kant auftrat und die ancilla theologiae emanzipierte, so daß im 19. Jahrhundert das Christentum so geschwächt erscheint, daß es um seine Existenz zu kämpfen hat. Als zur Zeit der Raubzüge der französischen Horden unter Bonaparte die Wissenschaften vorübergehend vernachlässigt wurden, erhob die Kirche wieder ihr Haupt, der Glaube belebte sich und war dem Zeitalter gemäß von poetischer Natur.

In der Zeit des darauffolgenden Friedens kamen die Wissenschaften wieder zur Förderung, und dies hatte den Verfall der Religion zur Folge. Vielleicht ist der Zeitpunkt nahe, wo die europäische Menschheit von der Religion als ihrer Amme scheidet und sich der Belehrung des Hofmeisters zuwendet. Sobald die Naturwissenschaften ihr Licht verbreiten, muß jeder auf Wunder und Offenbarung gestützte Glaube untergehen. Denn Glauben und Wissen verhalten sich wie zwei Schalen einer Wage: in dem Maße, als die eine steigt, sinkt die andere. Die Religion will sensu proprio wahr sein und muß der Enttäuschung ausgesetzt sein; sie kann nicht wahr sein, während wahre Philosophie wohl möglich ist.

Die Religionen sind intolerant gegeneinander, darum ist es die seltenste Sache der Welt, daß ein Geistlicher seine Konfession wechselt. Noch intoleranter sind sie gegen die Philosophie, von der sie verlangen, sie solle Bestätigung und Erläuterung ihrer Dogmen sein. Geschieht das nicht, so befürchtet man Durchkreuzung der staatlich monopolisierten Metaphysik und erdrückt gewaltsam die besten Denkkräfte: siehe Ketzergerichte, Inquisition, Religionskriege, Kreuzzüge, den Tod des Sokrates und des Vanini. Man muß also verlangen, daß jedermann sich selbst seine Glaubenssätze mache. Eine solche Toleranz würde wohl Streitigkeiten ergeben, aber diese würden bei weitem nicht die Übel der Pfaffenherrschaft zur Folge haben.

Um den Wert der Religion in moralischer Beziehung zu beurteilen, meint Philalethes, müßte man einmal alle Vorteile und Nachteile der Religion auf Grund der historischen und psychologischen Daten gegeneinander abwägen. Es würde sich wohl herausstellen, daß die Nachteile überwögen. Vor allem ist es klar, daß sie sicher vorhanden sind, während die Vorteile problematisch sind. Vergleichen wir das perikleische Zeitalter mit dem Mittelalter: dort Humanität, vortreffliche Staatseinrichtungen, vernünftig geregelte Freiheit, mustergültige Werke der Kunst und Philosophie; hier fesselt die Kirche die Geister und Gewalt die Leiber, Faustrecht, Feudalismus, Fanatismus herrschen im Bunde und erzeugen eine greuliche Unwissenheit, Religionskriege, Inquisition u. a. Und in der Neuzeit sehen wir christliche Völker

die Urbevölkerung Amerikas ausrotten und afrikanische Sklaven an ihrer Stelle einführen. Das ist die Praxis des Christentums, so daß wir die wahre Humanität nur bei den Alten lernen können. Die Religion vermag von keinem Verbrechen abzuhalten; es ist anzunehmen, daß religiöse Bedenken einem Verbrecher erst in letzter Linie, wenn überhaupt, einfallen. Wo aber die Religion wirksam ist, da ist eine angeborene Rechtschaffenheit die Vorbedingung; der Eid, diese „metaphysische Eselsbrücke der Juristen" (370), wird oft falsch geschworen. Wo der Glaube festen Fuß gefaßt hat, gibt es nichts so Absurdes oder Empörendes, davor der Gläubige zurückschreckte. Gewissen, Mitleid, Menschlichkeit können dann ersticken. Was ist nicht in maiorem Dei gloriam unternommen worden, und wie oft ist „Gott will es" zum Schlachtruf geworden! Der Monotheismus ist jedoch am meisten intolerant, da sein Gott seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott ist. Nur die Buddhisten ermangeln jener Ruchlosigkeit, weil eben ihre Religion Schonung alles Lebenden predigt und keine Proselyten zuläßt. Die Religion hat demoralisierenden Einfluß: was den Pflichten gegen Gott beigelegt wird, wird den Pflichten gegen die Menschen entzogen. Es ist für viele leichter, den Himmel zu erbetteln, als ihn durch Handlungen zu verdienen. In jeder Religion kommt es dahin, daß Glaube und Zeremonien als Surrogate guter Handlungen betrachtet werden, und die Priester erscheinen nur noch als Vermittler eines Handels mit bestechlichen Göttern. Daß nun Polizei und Justiz der Religion als Beihilfe bedürften, ist falsch, denn die Griechen hatten eine Religion ohne Dogmen, ohne heilige Urkunden, eigentlich also gar keine Religion; ihre Religion war eine staatliche Institution für Verehrung der Götter ohne Zwang für den einzelnen; Leugner derselben wurden nur als Beleidiger des Staates bestraft. Von Unsterblichkeit hatten Griechen und Römer schwankende Vorstellungen, ebenso von den Göttern. Und doch haben sie Gesetz und Ordnung geschaffen, die für unsere Kultur grundlegend geworden sind. Die Religion kann nie Fundament der gesetzlichen Ordnung sein. Ein solches Tugendmittel würde eine verwerfliche pia fraus sein. Das Unwahre an ihr würde mehr Schaden stiften, als das Wahre jemals Nutzen.

Demopheles weist seinerseits darauf hin, daß der unermeßliche Unterschied der Menschen in bezug auf ihre Natur und Bildung eine Mannigfaltigkeit von metaphysischen Gestaltungen, vom reinen Offenbarungsglauben bis zur reinen Metaphysik notwendig macht. Die Religion ist durchaus kein Gegensatz zur Wahrheit, sie ist nichts anderes als die wichtigste aller Wahrheiten, nur gehüllt in den Schleier der Allegorie, gelegt in ein palpables Gefäß, verdünnt, um verdaulich zu sein, kurz, sie ist symbolisch in paraboliſcher und mystischer Einhüllung. Selbst die Philosophie muß sich allezeit als eine höhere und als Schulmetaphysik geben, auch sie hat Mysterien wie die Pascalsche Definition Gottes als eines Kreises, dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends sei, oder die Erklärung Malebranches, wonach die Freiheit ein Mysterium ist. (Schopenhauer akzeptiert diese Ansicht; vgl. I, 517; III, 477.) Die Philosophie wechselt ihre Gestalt, kein System ist zu allgemeiner Anerkennung gelangt, und wäre schließlich die Wahrheit endgültig zu erlangen, so würden neun Zehntel der Menschheit sie auf Autorität und Glauben annehmen und Surrogate bilden. Hat nicht die tiefe Weisheit selbst der Inder Götzendienst mit Wallfahrten, Prozessionen und Festen der Saniassis zur Folge gehabt? Für die Menge muß die Wahrheit sich auf lange Überlieferung, allgemeine Anerkennung, Urkunden, selbst auf Ton und Vortrag gründen, und darum ist nur Religion dem Volke der heiligste Schatz. Daß jedermann sich selbst seine religiösen Ansichten bilde, ist ganz unmöglich. Ein solcher Partikularismus widerstreitet der gesellschaftlichen Natur des Menschen. Die Übereinstimmung in metaphysischen Grundansichten ist den Völkern Hauptsache. Der Staat steht fest, wenn ihm ein anerkanntes System der Metaphysik zur Unterlage dient, und diese kann nur Religion sein, die mit der Staatsverfassung wie mit allen gemeinschaftlichen Lebensäußerungen und allen feierlichen Akten des Privatlebens zusammenschmilzt. So war es bei den alten Völkern, so ist es heute in Europa als einem christlichen Staatenbund, zu dem die Türkei eigentlich nicht zu rechnen ist. Die Fürsten galten als von Gottes Gnaden und der Papst als Statthalter Gottes. Schon durch den Abfall vom Papst hat die Reformation das europäische Staatengebäude erschüttert, durch

Aufhebung der Glaubensgemeinschaft hat sie die Einheit Deutschlands aufgelöst. Der Glaube ist wesentliche Stütze der Verfassung und der Gesetze, Grundlage des geselligen Gebäudes, welches nicht bestehen könnte, wenn er nicht der Regierung Autorität und den Herrschern Ansehen verliehe. Die Religion hält wohl von Verbrechen ab, auch da, wo es nicht zu sein scheint, denn sie wirkt durch das Medium der Gewohnheit, die der früh eingeprägte und daher haftende Eindruck der Regeln erzeugt, so daß der Mensch vor großen Übeltaten sogleich zurückbebt. Die moralischen Motive wirken nie ohne religiöse Einkleidung, wie ja selbst Gebildete unter dem Einfluß des Aberglaubens stehen. Die religiösen Motive sind stark genug, um Verbrechen zu verhüten. Der Eid weckt auf wirksame Weise die moralische Natur. Das Volk muß notwendig gezähmt werden, und zwar selbst durch superstitiöse Motive, ehe es für bessere und richtigere empfänglich wird. Die Religion ist alleiniges Lenkungs- und Beruhigungsmittel der rohen und schlechten Gemüter, und das kann sie nur sein, wenn sie sich eben als sensu proprio wahr gibt. Ihre allegorische Natur ist in den Mysterien genugsam angedeutet; sie fehlen in keiner Religion, ist doch schon der Name Mysterium nur ein terminus technicus für religiöse Allegorie, absurdes Dogma. In der Moral stimmen die Religionen miteinander überein, denn sie ist ihre Wahrheit. Das Christentum hat die Menschheit auf eine höhere moralische Stufe gehoben. Die Griechen und Römer haben den Zweck des Daseins im glücklichen Leben gesehen, daher liefen ihre Tugenden nur auf Nützlichkeit hinaus: es waren Gerechtigkeit, Mut, Mäßigkeit usw. und die höchste die Vaterlandsliebe, bei der doch Vorurteil, Eitelkeit und wohlverstandener Eigennutz im Spiele zu sein pflegen. Das Christentum befreite von diesem „platten und rohen Aufgehen in einem ephemeren, ungewissen und schalen Dasein" und stellte als Tugenden hin Menschenliebe, Mitleid, Geduld, Demut, Entsagung, Glauben und Hoffnung. Indem es lehrte, daß die Welt vom Übel sei, daß wir der Erlösung bedürften, predigte es Weltverachtung, Keuschheit, Abwendung vom Leben und dessen Genüssen und lehrte die heiligende Kraft des Leidens erkennen. Wohl war diese Anschauung schon viel früher in ganz Asien verbreitet, aber für die europäische

Menschheit war es eine neue und große Offenbarung. „Denn bekanntlich besteht die Bevölkerung Europas aus verdrängten und verirrten, nach und nach eingetroffenen asiatischen Stämmen, denen auf der weiten Wanderung ihre heimatliche Urreligion und damit die richtige Lebensansicht verloren gegangen war; daher sie alsdann im neuen Klima sich eigene und ziemlich rohe Religionen bildeten, hauptsächlich die druidische, odinische und griechische, deren metaphysischer Gehalt gering und seicht war" (364). Den künstlerischen Völkern der Griechen und Römer ist die ernste, wahre und tiefe Bedeutung des Lebens verloren gegangen, sie lebten in ihrer ergötzlichen Mythologie wie große Kinder, bis das Christentum kam und sie zum Ernst des Lebens zurückrief. Nun drangen mit der Völkerwanderung Barbaren herein, vernichteten Staat, Wissenschaft, Philosophie; Ritter und Pfaffen begannen auf der Menschheit zu lasten, und es wäre viel schlimmer gekommen, wenn nicht kurz vor der Völkerwanderung das Christentum aufgetreten wäre. Die Kirche mit ihrer Hierarchie war höchst nötig, Roheit und Barbarei in Schranken zu halten. Die neue Religion war den aufstrebenden Wissenschaften und Künsten, die dem weltlichen Genuß dienten, abhold, denn ihr Zweck ist nicht, das Leben angenehm, sondern eines besseren würdig zu machen. Sie schätzte die Einfalt des Herzens mehr als das Wissen, und doch ist die antike Wissenschaft vor dem Untergange in den Klöstern gerettet worden. Der praktische Erfolg hat der Reinheit der Lehre freilich wenig entsprochen, aber das war der Fall, weil die Lehre, zu erhaben für die Menschheit, gerade deshalb dem Mißbrauch am leichtesten ausgesetzt war. „Der rohe Mensch muß zuerst niederknien, Verehrung und Gehorsam erlernen; danach erst kann man ihn zivilisieren" (365). Die Religion hat vollkommen praktischen Wert, denn sie erreicht, was die Philosophie erreichen würde. Im Leben kommt es zuerst darauf an, daß der Mensch seine Ziele erreiche, und nicht, daß er alles und richtig sehe.

Beide Unterredner sind trotz der Unvereinbarkeit ihrer Ansichten zum Entgegenkommen bereit, indem sie die Berechtigung beider Standpunkte einsehen. Demopheles wirft seinem Gegner vor, ihm fehle die Einsicht in den ewig himmelweiten Unterschied der

Menschen, welcher die Religion, deren das Volk bedarf, für immer sichert; er müßte, statt in seinem pedantischen Starrsinn, der ihn beschränkt und ungerecht mache, zu spotten, die Religion vielmehr für ihre praktischen Dienste dankbar anerkennen, er dürfe die Religion nicht nehmen wollen, ohne Besseres zu bieten, Philosophie habe doch die Wahrheit noch nicht im Besitze. Dabei ist Demopheles bereit, zuzugeben, daß die Religion, von der intellektuellen Seite gesehen, nicht zu Recht bestehe. Philalethes wirft seinem Gegner vor, gutes Handeln aus unwahren Grundsätzen wäre wie eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen, ferner heilige seinem Gegner der Zweck die Mittel, und Religion sei Lug und Trug, wovon kein Heil zu erwarten sei, pia fraus sei verwerflich, die Religion schließlich Mißbrauch und nicht Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses; „den Irrtum nehmen" bedeute schon „geben", und sollten dabei Rücksichten maßgebend sein, so sei die Erhebung Luthers gegen den Ablaß ein Unrecht. Dabei ist Philalethes bereit, zuzugeben, daß die Philosophie ohne ein Surrogat nicht auskomme, und daß Religion als ein notwendiges Übel in ihrem praktischen Zwecke Existenzrecht habe, denn sie verhüte die Ochlokratie. So versöhnen sich beide Gegner miteinander, Philalethes mit den Worten: „Aber solange sie (die Religion) lebt, hat sie zwei Gesichter: eines der Wahrheit und eines des Truges. Je nachdem man das eine oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben oder anfeinden" (352 f.), und Demopheles: „Die Religion hat wie der Janus oder besser wie der brahmanische Todesgott Jama zwei Gesichter und eben auch wie dieser ein sehr freundliches und ein sehr finsteres: wir aber haben jeder ein anderes ins Auge gefaßt" (378). Diese Versöhnung ist eine äußerliche, sie ist eine Bestätigung der Berechtigung beider Standpunkte. Denn sie läßt die doppelte Bewertung der Religion in moralischer Hinsicht mit den darauf gegründeten Anschauungen über die historische Rolle des Christentums, sowie die beiden entgegengesetzten Ansichten über das Verhältnis der Philosophie zur Religion nebeneinander bestehen. Der ungelöste Widerspruch läßt sich folgendermaßen formulieren:

1. Die Religion übt versittlichenden Einfluß als Surrogat der Philosophie aus, und demgegenüber: die Religion demoralisiert;

speziell das Christentum hat in der Geschichte nur Unheil angerichtet, demgegenüber: das Christentum hat größeres Unheil verhütet und führt zur Sittlichkeit.

2. Die Philosophie wird einst die Religion vollständig ersetzen, und dagegen: die Religion wird wegen der Inferiorität der Masse stets bestehen bleiben.

Um die eigentliche Ansicht Schopenhauers über diese Fragen zu erfahren, sind wir genötigt, uns in seinen Schriften umzusehen.

Es ist verwunderlich, Schopenhauer in dem besprochenen Dialog den praktischen Wert und Einfluß des Glaubens erörtern zu sehen, da er grundsätzlich die Bestimmung unseres Handelns durch den Intellekt negiert, gleichviel ob dieser philosophische oder religiöse Lehren hervorbringt. Dieses darzulegen, „der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen", wie Schopenhauer das Sittengesetz nennt, ist der Zweck der Schrift „Über die Grundlage der Moral" (III, 483). Das Problem des Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten bezeichnet hier Schopenhauer einleitend als „ein Problem, dessen überschwengliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Okzidents demselben ihr Dasein verdanken" (487). Schopenhauer rügt an Kant, daß er für seine Ethik die imperativische Form gewählt und diese aus der theologischen Moral entlehnt habe, worauf ihm freilich leicht gewesen sei, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, ein circulus vitiosus (492, 505). Schopenhauer glaubt, daß es Kant um seine Moraltheologie nie ernst gewesen sei, denn die Moral durch den Theismus stützen zu wollen, bedeute, wie Schopenhauer in einer anderen Schrift bemerkt, sie auf Egoismus zurückführen (V, 225), oder wiederum in einer anderen: ein theoretisches Dogma von ausschließlich praktischer Geltung gleiche einer hölzernen Flinte (III, 137). Kant habe eines Notankers, den er in einer Begriffskombination erfand, für seine Moral bedurft, habe aber den kategorischen Imperativ zu den steinernen Gesetzestafeln Mosis gemacht (III, 137). (Als eine Abschwächung dieser Kritik können wir die Stelle ansehen, wo er die Kantische Moraltheologie wie alle allegorische

Wahrheit den wissenschaftlichen Hypothesen gleichstellt [V, 414].) Jede Glaubenslehre verquickt die ethische Bedeutung des Handelns mit einem Mythus zu einem Dogma, hier liegt eben der Ursprung des Fanatismus (I, 465). Trotz der großen Religionsverschiedenheit weist der Grad der Moralität durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit auf; nur muß man nicht Roheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln (III, 615). Justiz und Polizei, welche ihren Schutz nicht in alle Winkel ausdehnen können, lassen die Moral durch die Religion stützen (III, 567), doch was würde geschehen, wenn die Gesetze auch nur für einen Tag aufgehoben wären. Moralische Handlungen geschehen vielfach, ohne daß religiöser Glaube dabei vorhanden ist (III, 572, 615, 616, 643), ja er erweist sich vielfach und gerade in den verfänglichsten Fällen als machtlos. Um wirksam sein zu können, muß der religiöse Glaube gute oder schlechte Anlage vorfinden, die angeboren ist. Der Mensch richtet sich überhaupt nicht nach seinem Denken, er will nicht, was er erkennt, sondern er erkennt, was er will; keine äußere Belehrung kann ihn ändern, denn das würde eine Umschaffung bedeuten. Dies ist Schopenhauers stehende Überzeugung, der er oft Ausdruck verleiht (ausführlich I § 55). Er führt in „W. a. W. u. V." aus: Die Moralsysteme vermögen ebensowenig Tugendhafte zu schaffen, wie die Ästhetiken Dichter; wäre es anders, so müßte z. B. die christliche Religion eine moralische Besserung des Menschengeschlechtes herbeiführen, und doch hat sie es in dieser Hinsicht durchaus nicht über das Altertum hinausgebracht (I, 355 und Zusatz VI, 293). Und wenn Schopenhauer selbst ein philosophisches System, das die Ethik zum Endpunkt hat, aufbaut und Ausführungen gibt, die etwa in Sätzen zu gipfeln scheinen wie: „Die vollendete Erkenntnis seines Wesens wird zum Quietiv des Willens" (I, 491), oder wenn er in der Schrift „Über die Grundlage der Moral" geneigt zu sein scheint, die Immoralität auf Glaubensschwäche zurückzuführen (III, 616), so darf man nicht voreilig schließen, er vindiziere dem Intellekt eine aktive Kraft. Denn die Erlösung, die den Schlußstein seiner Ethik bildet, ist nach ihm bei aller intellektuellen Vorbereitung schlechterdings vom Zufall, durchaus im Sinne der christlichen Gnadenwirkung zu erhoffen (I § 70). Vielmehr ist die intellektuelle Produktion nach

Schopenhauers Grundansicht durch die moralische Beschaffenheit des Willens bedingt, so daß sie die Wirkung des Willens darstellt. Er sagt: „Quietismus, d. h. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mystizismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung (er sagt nicht: Wechselwirkung), so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmählich auch zur Annahme der anderen, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird." (II, 722).

Demnach können wir behaupten, daß Schopenhauer bei der Erörterung der Frage nach dem moralischen Werte der Religion im Dialog und in dieser Abhandlung nicht auf der Höhe seiner Philosophie gestanden hat: er durfte sie gar nicht so breit aufwerfen. Damit fällt aber auch die auf jene Frage gegründete geschichtliche Betrachtung des Christentums, und es ist bezeichnend, daß Schopenhauer außerhalb des Dialogs nirgends auf den versittlichenden Einfluß des Christentums und der Religion überhaupt im Laufe der Geschichte zu sprechen kommt.

Wir kommen zu der zweiten, im Dialog offen gelassenen Frage über die Zukunft der Religion angesichts der Eroberungen der Philosophie. Schopenhauer glaubt an den Fortschritt und die wachsende Verbreitung des Wissens, das dem Glauben fortwährend Abbruch tut. Er sagt: „Es gibt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Autoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Ansicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist eben von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehen" (III, 139). Daß hier nicht der reifste, fortgeschrittenste Mensch, sondern jeder beliebige aus der gesamten Masse gemeint ist, erhellt aus der Folge, wo Schopenhauer von der Menschheit spricht, die der Philosophie bedürftig wird. In den im vorgerückten Alter geschriebenen losen Sätzen behauptet er, ein Flicken der Gängelbänder könne nicht lange nutzen, die Bildlichkeit müsse der Abstraktion bei höherer Verstandesbildung Platz machen (4 §§ 424, 436). In einem „Rationalismus" überschriebenen Paragraphen sagt er: die Religion, dies Kind der Unwissenheit, und die Metaphysik (d. h. Philosophie) seien natürliche Feinde, so daß es höchst lächerlich sei,

von Übereinstimmung beider reden zu wollen. Die Menschheit wachse die Religion wie ein Kinderkleid aus; Glauben und Wissen vertrügen sich nicht in einem Kopfe, vor dem wachsenden Wissen flüchte die Religion in die untersten Stände, wo sie als Konventikelwesen auftrete, und in die höchsten, wo sie Sache der Politik werde (V, 411 f.). An einer anderen Stelle kommt Schopenhauer in gerechter Anwandlung dem religiösen Bedürfnis entgegen und versucht sogar eine inhaltliche Scheidung der Religion und der Philosophie vorzunehmen. In einem kleinen, „Glauben und Wissen" betitelten Paragraphen aus später Zeit (V, 378) befürwortet er die vollkommene Scheidung der Philosophie, die als Wissenschaft mit dem Wißbaren, von der Theologie, die mit dem zu Glaubenden zu tun hat; beide sind von Grund aus verschiedene Gebiete, die voneinander keine Notiz nehmen sollten. Dieser Versuch ist Fragment geblieben. Schopenhauer kommt also über die Anschauung nicht wesentlich hinaus, die er im Kapitel über das metaphysische Bedürfnis ausgesprochen und in der These seiner Studentenzeit angedeutet hat: es gibt zwei stehende Arten der Metaphysik: Philosophie und Religion. Die Ansicht von der zu Recht bestehenden Religion hat bei ihm ihre Grundlage in seiner oft und besonders gelegentlich seiner Ausführungen über das Genie (II, 85 ff., 329 ff., 442 ff.) ausgesprochenen Ansicht über die intellektuelle Ungleichheit der Menschen.

Um den Widerspruch in der Ansicht Schopenhauers über die Zukunft der Religion zu lösen, ist zunächst zu beachten, daß er unter der Religion oft schlechthin das Christentum versteht, namentlich aber da, wo er sie verurteilt und ihr Ende prophezeit. Er sagt einmal deutlich: „Im ganzen also geht, von den Wissenschaften unterminiert, das Christentum seinem Ende allmählich entgegen" (V, 413). Nicht alle Religion ist dem Untergang geweiht, denn er hofft zuversichtlich, „daß einst auch Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird. Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker japhetischen Sprachstammes auch die heiligen Religionen der Heimat wiedererhalten werden: denn sie sind nach langer Wanderung für dieselben wieder reif geworden" (V, 232; II, 364). Hier ist die Religion des Brahmanismus und Buddhismus gemeint.

Die angedeutete religiöse Entwicklung werden wir nunmehr ins Auge zu fassen haben, vorher jedoch Schopenhauers Kritik der religiösen Systeme betrachten müssen. Über das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie können wir bereits im allgemeinen sagen: Schopenhauer glaubt im Grunde an eine Approximation der Religion an die sich vervollkommende Philosophie im Sinne intellektueller Läuterung im Laufe der Kulturentwicklung.

III. Schopenhauers Kritik der religiösen Systeme.

Wir haben bereits gesehen, daß Schopenhauer den Kern jeder Religion in ihrer Art, sich die Unsterblichkeit vorzustellen, erblickt und die Gottesvorstellung als unwesentlich dabei erachtet (II, 185 f.). Demnach teilte er die Religionen nicht in monotheistische, polytheistische usw. ein, sondern danach, ob sie optimistisch oder pessimistisch seien (II, 197; V, 408). Mit diesem Gegensatz, den er auch als den zwischen Idealismus und Realismus bezeichnet, läßt er den Gegensatz von Theismus und Atheismus zusammenfallen (II, 734; V, 397). Er beansprucht durchaus für den Atheismus den Namen Religion und wendet sich heftig gegen die Identifizierung von Religion und Theismus und die daraus gezogene Konsequenz, was nicht theistisch sei, sei nicht Religion (I, 619, 465 Anm.; III, 145); im Ausdruck Atheismus mit dem Sinn der Irreligiosität liege eine Erschleichung, als ob sich der Theismus von selbst verstehe (IV, 138; N. 4 § 408) und den Inhalt der Religion schlechthin bilde, den das a privativum ihr nun benimmt (N. 4 § 428). Bis auf Kant galt das Dilemma: Theismus oder Materialismus, daher fiel der letztere mit Atheismus zusammen; Kant entzog nun dem Theismus den Boden, und mit seiner Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung überwand er jenes Dilemma (I, 650 f.). Schopenhauer weist darauf hin, daß die Religionen der Chinesen und Inder durchaus atheistisch seien und daß ihren Sprachen Ausdrücke für „Gott" und „schaffen" überhaupt mangelten, ein Umstand, demzufolge Missionare den ersten Vers des Pentateuch nicht ins Chinesische übersetzen konnten (III, 143 f., 331). Was den Polytheismus, den Monotheismus und

den Pantheismus betrifft, so kommen diese als Modifikationen auf die Seite des optimistischen Theismus. Wir folgen nun seiner Kritik derselben, wobei wir stets eingedenk sein müssen, daß diese Kritik nicht das eigentliche Wesen der Religionen, d. i. der Unsterblichkeitslehre betrifft, sondern dasjenige, was sie nach Schopenhauers Ansicht irrtümlich zum Wesen machen, d. i. die Gottesidee, indem sie sensu proprio nehmen, was sensu allegorico zu nehmen ist.

1. Theismus.

a) Der Polytheismus.

Schopenhauer legt im Dialog „über die Religion" dem Demopheles die Ansicht in den Mund, daß Griechen und Römer den Zweck des Lebens nur in das Leben selbst gesetzt, ohne Sinn für dessen Ernst sich an einer schönen Mythologie ergötzt hätten und daher mit Recht blinde Heiden genannt würden (V, 363 f.). Auch Philalethes ist der Ansicht, daß ihre Religion nur lockere und problematische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, keine Moralpredigt und verpflichtende Kraft habe, kurz, eigentlich keine Religion in unserem Sinne sei (V, 347). Andere Stellen wie II, 740, V, 380, 426 bestätigen dies als Ansicht Schopenhauers. Die Götter der Alten waren nur Beherrscher und nicht sich offenbarende Schöpfer der Naturkräfte (IV, 130 Anm. 154); diese Götter waren mitsamt der Welt einer unergründlichen Notwendigkeit unterworfen (V, 314). Jene Mythen sind ein so entfernt geahnter Ausdruck der Wahrheiten, daß Schopenhauer eine ernste und penible Auslegung zurückweist; er versucht jedoch auf sechs Seiten die wichtigeren Personifikationen zu deuten (V Kap. 18).

In den Kosmogonieen der Ägypter und Phönizier, im Fetischismus der Indianer, der alten Finnen und sibirischer Völker erkennt Schopenhauer noch weniger das Vorhandensein des theistischen Gedankens (IV, 153 f.).

b) Der Monotheismus.

Mit dieser Form der Religion, die Schopenhauer kurz Theismus nennt, befaßt er sich am ausführlichsten, und zwar in den

Gestalten des Judentums, des Islam und des Christentums, die er oft als Sekten des Judaismus bezeichnet (III, 142).

Die „Judenreligion" ist die einzige wirklich monotheistische (IV, 153, 155) ohne Spur von einer Unsterblichkeitslehre (die Anspielung in Daniel 12, 2 ist fremde, hineingebrachte Lehre, wie aus 1, 4 und 6 hervorgeht, und Mak. 7 verrät babylonischen Ursprung). Sie ist die roheste und schlechteste aller Religionen und verdient kaum den Namen einer Religion. Sie ist ein bloßes Kriegsgeschrei bei Bekämpfung anderer Völker, sind doch die Juden das auserwählte Volk ihres Gottes und er ist der auserwählte Gott seines Volkes (IV, 151 Anm.; V, 314, 4 § 696). Die Erzählung der Schöpfung der Welt aus Nichts bezeichnet Schopenhauer als plump und platt, absurd und empörend. Die jüdische Moral läuft auf Gehorsam gegen Gottes Befehle hinaus (II, 733).

Der Islam ist wie das Griechentum optimistisch und die schlechteste aller Religionen (II, 712), die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus (II, 186).

Und nun das Christentum. Schopenhauer betrachtet den Augustinismus als das im Sinne der ursprünglichen und evangelischen Lehre vollendete Christentum, das später von Luther aus der Vermischung mit Irrtümern gereinigt worden ist (I, 520, II, 192; V, 381 f.). Augustins Lehre von der Prädestination und Gnade beruht auf der alttestamentlichen Voraussetzung, daß die Menschen, das Werk eines fremden Willens, von diesem aus dem Nichts hervorgerufen und von Gott zum Teil privilegiert sind. Ein solcher Gott muß ein nicht allwissender, allein schuldiger und grausamer sein (V, 382, 386). Daher ist im Christentum der Teufel eine höchst nötige Person, der bei der Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes das Übel auf seine Rechnung zu nehmen hat. Auch diese Vorstellung stammt aus dem Judentum (V, 387). Das Christentum hat im Gegensatz zum Buddhismus historische Beschaffenheit. Diese seine Historie macht sein Dogma aus, und der Glaube an dieses macht selig. Darin liegt ein eigentümlicher Nachteil des Christentums, der es nicht reine Lehre sein läßt (387 f.). Eine Religion nämlich, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser den Wendepunkt der

Menschheit machen will, trägt den Keim ihres Untergangs in sich und muß fallen, sobald ihre Bekenner zur Selbstbestimmung gelangen (V, 413).

Ein weiterer Nachteil und Grundfehler „des jüdischen Christentums" ist, daß es den Menschen von der Tierwelt losreißt, die Tiere als Sachen betrachtend. Der Brahmanismus und Buddhismus hingegen erkennen die augenfällige Verwandtschaft wie im allgemeinen mit der ganzen Natur, so zunächst mit der tierischen. Nach der Bibel schuf Gott die Tiere aus Nichts und übergab sie der Herrschaft des Menschen; daher beschränkt auch das Christentum seine moralischen Vorschriften auf den Menschen und läßt die Tiere rechtlos sein. So hat es den Anschein, daß die Menschen die Teufel dieser Erde seien und die Tiere die geplagten Seelen. Der Christ hat höchstens Erbarmen für das Tier, dem er vielmehr Gerechtigkeit schuldet, der Buddhist aber spricht angesichts jedes Tieres das große Wort: „Das bist du!" (V, 388 ff.).

Es ist merkwürdig, daß die Sammlung der auf Religion bezüglichen Aufzeichnungen Schopenhauers, die Grisebach aus den Manuskriptbüchern der Jahre 1818—1852 zusammengestellt und veröffentlicht hat (N. 4 Kap. 14, zur Chronologie S. 416, 458), fast nichts anderes aufweist, als Argumente gegen den Theismus, die sich zu wütenden und gehässigen Ausfällen steigern:

Ist Gott kein Individuum, so ist er kein Gott, ist er es aber, so folgen sonderbare Dinge (N. 4 § 409), ein unpersönlicher Gott ist eine contradictio in adjecto, und ein persönlicher Gott ist ein Individuum (N. 4 § 426). Personalität und Kausalität müssen Gott zuletzt zugeschrieben werden nach Wegfall aller anderen Qualitäten; wenn nun aber ein besseres Bewußtsein uns in eine Welt erhebt, wo es weder Subjekt noch Objekt gibt, so kann man noch dieses Bewußtsein selbst Gott nennen, doch sollten es Philosophen nicht tun (N. 4 § 377). Sie tun es aber, indem sie unter diesem Deckmantel bequemer ihr Wesen treiben können (N. 4 § 378). Das Wort Gott objektiviert, was innen liegt (§ 395). Es ist durchaus dasselbe in uns, was sich als Wille zum Leben bejaht und diesen Willen verneint, wollen wir aber als Lebenbejahende das Entgegengesetzte Gott nennen, so würde damit nur ein x, eine Negation bezeichnet; es wäre aber auch nicht der alte

Begriff Gott, in dem es liegt, daß er das Sein der Welt will. Des möglichen Mißverständnisses willen ist das Wort nicht zu gebrauchen (§§ 396, 412).

Der Schöpfungsgedanke ist in drei Formen möglich:

1. Gott hat die Welt aus nichts erschaffen; das widerstreitet der Wahrheit, daß ex nihilo nihil fit.
2. Gott hat die Welt aus sich selbst geschaffen; dann ist er entweder selbst darin geblieben, wie der Pantheismus will, oder es trennte sich von ihm ein Teil, der zur Welt wurde, das ergibt die Emanationslehre.
3. Gott hat die vorgefundene Materie geformt, dann ist diese ebenso ewig wie er, der ein bloßer Demiurg ist (N. 4 § 417). Daß ein persönliches Wesen die Welt geschaffen hat, läßt sich wohl glauben, denn das wissen wir aus der Erfahrung, aber es läßt sich nicht denken (N. 4 § 429).

Wir übergehen die übrigen Paragraphen, die jene Gedanken nur modifizieren.

Über die Offenbarung, welche die Grundlage des Theismus bildet (4 § 451; II, 190, III, 142), urteilt Schopenhauer folgendermaßen: In der Offenbarung hat der Monotheismus seine Beglaubigung (IV, 155), allein, was ist Offenbarung? „Der aber ist nur noch ein großes Kind, der im Ernst denken kann, daß jemals Wesen, die keine Menschen waren, unserem Geschlechte Aufschlüsse über sein und der Welt Dasein und Zweck gegeben hätten. Es gibt keine andere Offenbarung als die Gedanken der Weisen." Die Schwäche, lieber anderen Menschen, die übernatürliche Quellen vorgeben, als ihrem eignen Kopfe zu trauen, alsdann die intellektuelle Inferiorität lassen jene Gedanken oft als Religionen gelten (V, 378 f.).

Der Monotheismus ist Personifikation der ganzen Natur, wie der Polytheismus einzelner ihrer Teile. Ob man Idole aus Holz oder Stein oder aus abstrakten Begriffen macht, es bleibt dieselbe Idololatrie. Es hat keinen Sinn, zu einem individuellen Wesen zu beten: „Mein Schöpfer, *du* hast mich aus nichts geschaffen", dann aber: „Ich danke *dir* für diese Wohltat", und dazu noch: „War ich schlecht, so war es *meine* Schuld" (V, 396 f.; IV, 140 f.). Der Monotheismus ist aus dem Polytheismus durch

das Bedürfnis entstanden, Konsequenz, Ordnung, Einheit in die Erkenntnis zu bringen, allein mit einer Person läßt sich nichts anfangen, eine einzige Person ist, wie Goethe sagte, undramatisch (IV, 142).

Über die Gottesbeweise urteilt Schopenhauer, sie wären für die Religion überflüssig, wenn diese ihre Beglaubigung in der Offenbarung habe. Im allgemeinen unternehmen die Beweisversuche bei der Unmöglichkeit, die Wirklichkeit Gottes empirisch nachzuweisen, seine Notwendigkeit darzutun, statt über seine Möglichkeit vorerst etwas auszumachen. Notwendigkeit ist aber nichts als Abhängigkeit der Folge vom Grunde, der Grund kann also nicht notwendig sein. Schopenhauer widerlegt die Gottesbeweise folgendermaßen: Der kosmologische Beweis will die Notwendigkeit der göttlichen Existenz als eine physisch kausale dartun, gerät aber in einen regressus ad infinitum. Überdies betrifft die Kausalität nur die Form, nicht die Materie, sie ist nichts als Leitfaden des Wechsels, und sie ist bloß auf Erscheinungen, nicht auf das Ding an sich anwendbar. Der physikotheologische Beweis ist nur eine Amplifikation von jenem; als von induktivem Charakter ist er ohne Gewißheit. Der ontologische Beweis setzt die Berechtigung zur Aufstellung seines Gottesbegriffes voraus, um die logische Notwendigkeit in die reale überzuführen, ohne den wahren aristotelischen Satz zu beachten: ad nullius rei essentiam pertinet existentia (IV, 128 ff.; I, 648 ff.). Kant gebührt das Verdienst, die Unmöglichkeit der Gottesbeweise erwiesen und der spekulativen Theologie den Todesstoß versetzt zu haben. Doch hat er sich aus dem Bedürfnis heraus, seine Kritik zu mildern, zu der Ansicht verstanden, daß man ebensowenig wie das Dasein Gottes das Gegenteil beweisen könne. So gab er als Surrogat des Gottesbegriffs das Postulat der praktischen Vernunft, ein regulatives Schema, das Monstrum einer theoretischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit, an die er selbst nicht geglaubt haben kann (IV, 133 f., 145 f.).

Zu Kants negativen Gründen gegen den Theismus hat Schopenhauer drei positive hinzuzufügen: erstens ist das Vorhandensein des Übels in der Welt unvereinbar mit der Annahme eines allgütigen, allweisen und allmächtigen Schöpfers und

Regierers der Welt. Zweitens führt der Theismus jede Tugend auf berechnenden Egoismus zurück und hebt damit die wahre Moral auf (vgl. auch V, 225); er hebt aber auch die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf, da der Mensch als Werk Gottes weder Schuld noch Verdienst haben kann; die Willensfreiheit, eine Fiktion, daß Gott den Menschen frei geschaffen habe, bedeutet, daß er ihm eine existentia ohne essentia, ein Dasein bloß in abstracto verliehen habe, während die Freiheit tatsächlich nicht im operari, sondern im esse liegen muß, als dem intelligiblen Charakter angehörig (vgl. III § 20). Endlich drittens ist die Fortdauer nach dem Tode mit dem Theismus unvereinbar: Was geschaffen ist, hat einen Anfang, und es wäre kühn, anzunehmen, daß es ewig bestehen solle, nur was ungeschaffen, ursprünglich, ewig ist, kann unzerstörbar sein; die Aseität ist die Bedingung der Unsterblichkeit wie der Freiheit (IV, 145 ff.).

Nachdem Kant den Theismus in der Philosophie widerlegt hatte, war den „Philosophieprofessoren" „das Konzept verrückt", sie hielten die Beweise für überflüssig, nahmen ein ursprüngliches Gottesbewußtsein an — eine in der Kindheit eingeprägte Idee, — und griffen zum Wort Absolutum, mit welchem sie den kosmologischen Beweis verdeckten (vgl. III, 52; IV, 214). Der Begriff Absolutum soll sich von selbst verstehen, er geht oft bei ihnen in natura naturans über und ist etwas Unbestimmtes, hinter dem Wechsel Beharrendes. Schelling hypostasiert Grund und Folge und findet, daß „in Gott nicht er selbst sei, sondern sein Grund, also ein Urgrund oder vielmehr Ungrund", eine Vorstellung, die er von Böhme entlehnte, der sie seinerseits wieder von den Valentinianern übernommen hatte (III, 29). Allein alle Lehre der Kosmogonie, wie Emanationssystem, Abfallslehre, Entstehen, Entsprießen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund usw. erledigen sich durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, weshalb alles, was da werden kann und soll, schon geworden sein muß. Als wäre Kant nicht dagewesen, wird hier die Zeit auf das Ding an sich angewendet (I, 358; II, 574). Hegels „Philosophasterei" über das Absolute ist eigentlich eine monstrose Amplifikation des ontologischen Beweises (III, 25),

eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christentum vorstellen soll (III, 361). Ein absolut notwendiges Wesen ist aber ein Widerspruch in sich, denn Notwendigkeit bedeutet nur Unausbleiblichkeit der Folge (III, 171). Was auch unternommen wird, die anthropomorphen Merkmale zu entfernen, bleibt doch Gott Gott, wie er im Buche Josua sich offenbart (IV, 140 f.). Eigentlich aber entspricht den Anforderungen des Begriffes vom Absoluten die Materie (V, 120).

Der Theismus ist dem Judentum eigentümlich und seinem Einfluß sind die theistischen Anwandlungen Platons zuzuschreiben (I, 620), ebenso die des späteren Stoizismus (Arrian) (IV, 71 f., 154). Die Scholastiker waren gezwungen, höher als Gott aeternae veritates zu stellen, wie die Griechen über ihre Götter das Schicksal stellten (I, 70, 4 § 382). Dem Theismus war das Urteil schon gesprochen, als die kopernikanische Astronomie den Himmel, den Sitz Gottes beseitigte, denn es läßt sich bloß sagen, nicht vorstellen und glauben, daß ein persönliches Wesen überall und nirgends sei (IV, 68).

c) Der Pantheismus.

Der Pantheismus ist nach Schopenhauer ein sich selbst aufhebender Begriff, weil Gott eine von ihm verschiedene Welt als Korrelat voraussetzt. Soll hingegen die Welt seine Rolle übernehmen, so wird aus dem Pantheismus eine Euphemie für Atheismus (IV, 138, vgl. auch III, 328). Pantheismus besagt eigentlich nichts, denn Gott und Welt sind Synonyma, also ist er höchstens eine Worterklärung. Pantheismus setzt den Theismus voraus, aus dem er hervorgegangen sein muß; in seiner maskierten Negation ist er eine höfliche Wendung, Gott auf eine anständige Weise zu beseitigen. Während der Theismus nur unerwiesen und undurchführbar ist und man nicht weiß, warum Gott die gequälte Welt geschaffen hat, und darum zur Unerforschlichkeit seines Ratschlusses Zuflucht nimmt, so ist der Pantheismus geradezu absurd, denn Gott selbst muß der Gequälte sein. Der Pantheismus sieht gleich dem Fatalismus die

Welt als Selbstzweck an, womit nur eine physikalische und keine moralische Deutung der Welt gegeben wird (V, 112 ff.; II, 694). Eine derartige perverse Anschauung führt den Gläubigen zur Vorstellung des Antichrist (V, 205). Der Pantheismus stellt Theophanie dar, aber ein Gott, der sich in eine solche Welt verwandelt, muß vom Teufel geplagt worden sein (II, 410 f., 695, 758). Für die moralische Deutung muß die Welt ein bloßes Mittel zu höheren Zwecken sein; wäre sie selbst der Zweck, so wäre es der dümmste (V, 297). Der Pantheismus ist wesentlich und notwendig Optimismus (IV, 92) — eine ruchlose Gesinnung (I, 422).

(Schopenhauers Einwand gegen den Spinozismus ist bereits oben erwähnt worden, und die anderen Einwände [II, 759 ff.] sind in den hier angeführten Argumenten enthalten.)

2. Der Atheismus.

Schopenhauer ergeht sich in Lobeserhebungen des Brahmanismus und des Buddhismus, die er zusammen zu nennen pflegt, sonst aber nur den letzteren allein. Der Buddhismus ist atheistisch, idealistisch und asketisch (III, 143). Er kennt kein göttliches ewiges unerschaffenes einiges Wesen, keine Schöpfung, er hat keine Ausdrücke für Schöpfung und Gott, er weiß nur von Entstehung der Welten, die vom Übel sind (III, 143; IV, 153). Die Moral des Buddhismus ist die vollkommenste aller vorhandenen. Während der Christ die Tiere als Sachen betrachtet, schont sie der Buddhist, denn er erblickt in ihnen sein eigenes Wesen und spricht: „Tat twam asi! = das bist du!“ (V, 388 ff.; II, 707 ff.). Schopenhauer beruft sich auf Reisende, die den überaus wohltätigen Einfluß dieser Religion bezeugen (V, 229 f.). Er spricht die Überzeugung aus, daß die chinesische Zivilisation der europäischen gleichkomme, welch letztere in dem Maße wachse, als das Christentum abnehme (V, 414, vgl. III, 324). Den heruntergekommenen Zustand der einst so großen Hindu hält Schopenhauer für die Folge der mohammedanischen Invasion (V, 423).

Ein dem kantischen regulativen Schema analoges, von gleicher Tendenz, aber mit viel größerem Wahrheitsgehalt und

demnach unmittelbarerem Wert ist nach Schopenhauer die Lehre von der Unsterblichkeit, das Dogma von der vergeltenden Metempsychose, wonach wir in der Gestalt eines jeden von uns verletzten Wesens einst müssen wiedergeboren werden, um alsdann dieselbe Verletzung zu erleiden (IV, 134). Brahma lebt in mir, in dir, in jedem Tiere, und in jedem lebenden Wesen, Brahma wird in jedem geboren und stirbt, um anderen Brahmas Platz zu machen; jedes Hervorbringen der Welt wird ihm zur Schuld und Sünde angerechnet (III, 142). Nach dem Brahmanismus entsteht die Welt, indem Brahma sie durch eine Art Sündenfall oder Verirrung hervorbringt, wonach er selbst in ihr bleibt, um dafür zu büßen, bis er sich erlöst hat. Nach der Vorstellung des vollkommeneren Buddhismus entsteht die Welt infolge einer nach langer Ruhe eingetretenen unerklärlichen Trübung des seligen Zustandes Nirwana, und sie wird infolge moralischer Fehltritte immer schlechter (V, 313). Auf der Weltbühne wechseln nur die Masken, die Schauspieler bleiben ewig dieselben: sie sind dieselben wie vor tausend Jahren und werden in tausend Jahren wiederkommen; was uns verhindert, dies zu sehen, ist die Zeit (V, 285). Die Zeit und der Raum sind bloße Formen der Erscheinung, die unserem Intellekt gegeben sind. Die Individuation ist eine Täuschung, Schleier der Maja und wird durch den Tod widerlegt (II, 708 f.). Es ist richtiger, Palingenesie statt Metempsychose zu sagen, denn nicht unser sterblicher Intellekt, sondern der Wille kommt hier in Betracht (II, 591).

IV. Die Wahrheit der Religionen nach Schopenhauer.

Die Entgegenstellung der theistisch-optimistischen Religionen und des atheistisch-pessimistischen Buddhismus ist bei Schopenhauer keine unbedingte: sie gilt nur, sofern die Religionen sensu proprio und nicht sensu allegorico genommen werden. In letzterem Sinne ausgelegt, enthalten sie nach Schopenhauers Ansicht alle, und mit ihnen selbst die kaum als solche angesehenen Religionen, eine und dieselbe Wahrheit. Die Berechtigung zu einer solchen Auslegung liegt für unseren Philosophen in der von ihm kon-

struierten historischen Kontinuität der Religionen. Denn er ist der Ansicht, daß die Völker Europas aus zerstreuten und allmählich eingetroffenen asiatischen Stämmen entstanden seien, denen auf der langen Wanderung die heimatliche Urreligion verloren gegangen sei (V, 364 auch II, 364). Jenes Volk aber — die Bekenner Buddhas —, welches der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur näher stand, war vermöge der größeren Energie der intuitiven Erkenntniskräfte und der richtigen Stimmung des Geistes befähigter zu einer reinen und unmittelbaren Auffassung des Wesens der Welt (II, 187). Die buddhistische Religion ist die verbreitetste auf der Erde (III, 195). „Wir dürfen hoffen, daß einst auch Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird (vgl. auch Briefe 285). Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker japhetischen Sprachstammes auch die heiligen Religionen der Heimat wieder erhalten werden: denn sie sind nach langer Verirrung für dieselbe reif geworden" (V, 232).

Aus den edelsten und ältesten Zeiten des Menschengeschlechts stammt die Lehre von der Metempsychose (eigentlich der Palingenesie nach der Bemerkung Schopenhauers II, 591), sie war stets auf der Welt verbreitet und ist als der Glaube der Majorität der Menschen selbst von so kritischen und skeptischen Geistern wie Lessing, Lichtenberg und Hume ausgesprochen worden (II, 592 ff.).

Die Religionen der Ägypter, Perser, Druiden lehren Unsterblichkeit. Die Edda lehrt Seelenwanderung. Die Griechen und Römer hatten den Tartarus und das Elysium (IV, 151 f.; II, 594). Schopenhauer bemüht sich, philologisch zu erweisen, daß griechische, römische, ägyptische Mythen die tiefsten brahmanischen Gedanken enthalten, wie auch die griechische, lateinische und ägyptische Sprache dem Sanskrit verwandt sind. Die Analogien dehnt er bis auf die altgermanischen Vorstellungen aus (V, 423 f., 428, 436). Auch die alten samanäischen Religionen enthalten die pessimistische Anschauung vom Leben als einer Verirrung, die einer Erlösung bedürfe (II, 712). Die Metempsychose findet sich bei amerikanischen und australischen Völkern, in den Mysterien der Griechen, bei Pythagoras und Platon (II, 592 ff.). Selbst im Judentum findet Schopenhauer den Unsterblichkeitsgedanken nach Zeugnissen von

Tertullian und Justin, auch im Talmud (II, 596). Er findet in ihm auch den Pessimismus, nämlich in der Erzählung vom Sündenfall, nur daß diese in den Verlauf des Daseins verlegt, was als Grund desselben ihm vorangestellt werden muß (II, 712, 731; V, 397, 408); diese Einsicht versöhnt Schopenhauer sogar mit dem alten Testamente (II, 683; V, 315). In den Büchern Hiob und Koheleth erkennt er den stärksten Ausdruck des Pessimismus überhaupt (V, 555; IV, 549; I, 402). Er gesteht der Übersetzung der Septuaginta einen ganz anderen Ton, eine andere Farbe zu, als der von Luther angefertigten; „herzliche Liebe und innige Vorahnung" werden in ihm für diese Überlieferung erweckt (V, 374). Das pessimistische Element erkennt Schopenhauer auch im Satan an, der nach ihm abgeschwächter Ahriman, wie Jehova modifizierter Ormuzd ist; Esra I. 6, 23 f. der Septuaginta und 2. Makk. Kap. 1, 2, 13, 8 sind ihm Beweise dafür. Ein andermal führt er Jehova auf Indra zurück (II, 735). Schopenhauer erbringt eine Anzahl von Beweisen auf Grund der Analogie dafür, daß das Judentum der Zendavestalehre entsprossen sei (V, 397 ff., 419; II, 734, 683), welche ihrerseits auf den Brahmanismus zurückgehe (II, 735). Der buddhistische Gedanke, die Welt sei ein Zufälliges, etwas, was auch nicht sein könnte, ist in dem Schöpfungsgedanken enthalten, denn die Welt soll aus Nichts entstanden sein (4 § 669). So ist der Monotheismus aus dem Polytheismus entstanden.

Der Islam enthält pessimistische Ansichten im Sufismus, der indischen Geistes und Ursprungs ist (II, 712, 721; III, 649; V, 207, 429). Schopenhauer konstatiert, daß die Bohraß, eine mohammedanische Sekte, an eine Metempsychose (II, 594) glauben.

Das Christentum betrachtet Schopenhauer von diesem veränderten Standpunkt als einen „Abglanz indischen Urlichtes von den Ruinen Ägyptens, welcher aber leider auf jüdischen Boden fiel" (III, 623; II, 734). Die „aus indischer Weisheit entsprungene Christuslehre" mußte mit dem Monotheismus verknüpft werden, um der Menge zugänglich zu sein. Schopenhauer schreibt: „Bei keiner Sache hat man so sehr Kern und Schale zu unterscheiden wie eben beim Christentum. Eben weil ich den Kern liebe, zerbreche ich bisweilen die Schale" (N. 4 § 454; Var.

II, 736). Der Heiland wurde mit Gott identifiziert und die heterogenen Lehren, die indische von der Verderbnis der Welt und ihrer Erlösungsbedürftigkeit nebst der Moral der Selbstverleugnung und Buße und daneben jüdischer Monotheismus mit seinem *πάντα καλὰ λίαν* wurden durch das Verbindungsglied des Sündenfalles vereinigt, so gut es ging (V, 399; I, 497). „Daher auch der Kontrast zwischen den moralischen Stellen des neuen Testamentes, welche vortrefflich sind, allein nur etwa 10—15 Seiten desselben füllen, und allem übrigen, welches aus einer unerhört barocken, allem Menschenverstand zum Trotz forcierten Metaphysik und nächstdem aus Wundermärchen besteht" (4 § 448). Der Prozeß der Vereinigung, die Sublimierung des Judentums wurde durch Augustin vollendet und systematisiert; und dieses System ist durch Luther bekräftigt worden (V, 381). „Alles, was im Christentum Wahres ist, findet sich auch im Brahmanismus und Buddhismus" (V, 400). Der wohlverstandene Geist des neuen Testamentes ist ein asketischer (V, 328, 4 § 679). „Der Mittelpunkt und das Herz des Christentums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unseres natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man teilhaftig wird durch den Glauben an ihn" (V, 407, 316). Schopenhauer erweist ausführlich die „antikosmische Tendenz" des Christentums, die in den Sekten der Tatianiten, Valentinianer und anderen, aber auch von vielen Mystikern als das Wesen desselben aufgefaßt wurde. Denn Quietismus und Askese stehen in engstem Zusammenhange (II, 722; V, 328). Aus der Mittelstellung des Christentums zwischen dem Judentum und dem Buddhismus ergibt sich die widersprechende Beurteilung dieser Religion durch Schopenhauer. Oft spricht er verächtlich vom Christentum als von einer Sekte des Judentums, das er dem Islam koordiniert, oder aber es ist ihm die Morgenröte des Buddhismus.

Schopenhauer versucht im neuen Testamente indische Anklänge zu finden. In Johannes dem Täufer erkennt er einen Saniassi (V, 401, vgl. auch III, 623). Er vermutet, Jesus sei von ägyptischen Priestern, deren Religion indischen Ursprungs war,

erzogen und in Magie unterrichtet worden, das könne nach seiner Flucht nach Ägypten geschehen sein. Die Reimarussche Analyse führt zu der Hypothese, daß der religiöse und moralische Gehalt des Christentums von alexandrinischen Juden, die der indischen Glaubenslehren kundig gewesen seien, zusammengestellt und dann ein politischer Held zum Anknüpfungspunkt derselben gemacht worden sei; doch neigt Schopenhauer mehr zu dem von Strauß aufgestellten mythischen Prinzip zur Erklärung der evangelischen Geschichte (V, 402 ff.). Jesus Christus ist Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, ein Vorbild der Tugend und Heiligkeit bei höchstem Leiden (I, 519, 653, 141).

Als Allegorien genommen und in buddhistischem Sinne gedeutet, enthalten nach Schopenhauer die christlichen Dogmen ewige Wahrheiten. Das Augustinische Dogma von der Prädestination und Gnadenwahl, das, sensu proprio genommen, theistisch ist, besagt eigentlich: was einer bei der Geburt mitbringt, ist die Frucht seiner eignen in jener anderen Welt vollbrachten Taten, die aufgehäuften Verdienste führen zur Erlösung, die den wenigsten zufällt, die Schuld aller übrigen dagegen läßt sie dieser unserer Welt verfallen, welche Purgatorium, Hölle, voll Teufel ist. Sansara und Nirwana sind identisch mit den beiden civitates Augustins (V, 382 ff.). In diesem Sinne deutet Schopenhauer in seinem Hauptwerke alle christlichen Vorstellungen um. Was in den Evangelien die Verleugnung seiner selbst und Aufnahme des Kreuzes genannt wird, bedeutet ihm Liebe zum Nächsten, Wohltätigkeit, Sanftmut usw., schließlich Askese. So haben das Christentum die Anachoreten, Mönche, Heilige und Mystiker, Meister Eckhard und der Verfasser der „deutschen Theologie", Tauler und Luther aufgefaßt: äußere Werke und Religionsübungen werden für überflüssig erachtet (I, 495 ff.; II, 719 ff.). Die christliche Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen, besagt, daß der Mensch verschuldet auf die Welt kommt, eine Folge der ewigen Gerechtigkeit: weil operori sequitur esse und wir nicht sind, was wir sein sollten, so tun wir auch notwendig, was wir nicht tun sollten, und bedürfen daher der Wiedergeburt und Erlösung (II, 709 ff., Briefe 92—102). Am weitesten in diesem Punkte gingen die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Marcioniten, die Montanisten und die Valentinianer, welche das

Zölibat aufnahmen und radikale Mortifikation durch Pessimismus, Askese und Quietismus des Willens (II, 725 ff.) anstrebten. Was das Christentum als Gnadenwirkung und Wiedergeburt darstellt, hat nur Sinn und Bedeutung, wenn man es als die unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens auffaßt: „Sie tritt ein, wenn der Wille zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer anderen Erkenntnisweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind" (I, 517 f., 504 f., 520). In Adam symbolisiert die christliche Glaubenslehre nicht die Individuen, sondern die Idee des Menschen, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns alle des Leidens und des ewigen Todes teilhaftig macht. Hingegen ist die Erlösung durch Verneinung des Willens zum Leben im menschgewordenen Sohn symbolisiert, der, von einer reinen Jungfrau geboren, nur einen Scheinleib besitzt. Schopenhauer versucht für diese Geburt einen naturwissenschaftlichen Beweis zu erbringen: aus der Tatsache, daß bei einigen Insekten die Befruchtung der Mutter die Fruchtbarkeit ihrer Jungen bewirke, schließt er auf die Möglichkeit einer solchen Erscheinung beim Menschen (§ 4, 380). So sind diese Dogmen von den Doketen gedeutet worden (I, 517 ff.; II, 74 b). Die Erbsünde, in der Tat des ersten Menschenpaares symbolisiert, bedeutet die Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst, welches die Tat seines freien Willens ist (II, 711; V, 315). So ist denn diese Welt ein Ort der Buße, und als solche sehen sie sowohl die indische Religion als Origenes an (V, 315), sie ist nicht bloß ein Kampfplatz für Verdienste, sondern schon das jüngste Gericht, oder wie die indische Religion lehrt, sie ist Metempsychose (V, 325; I, 452 f.). Er sucht Spuren der Metempsychose im Christentum ausfindig zu machen. Er findet sie ausgesprochen in Jak. 3,6 (V, 401), Math. 16,13—15 setzt sie voraus, Luk. 9,18—25 ebenfalls, übrigens wurde diese Lehre mit der Erbsündenlehre in eins gesetzt (II, 596). Zugetan waren ihr Simonisten, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnostiker und Manichäer (II, 595 f.). Die ewige Gerechtigkeit kann keine vergeltende sein, denn der Begriff Vergeltung schließt Zeit ein, darum untersagt

die christliche Ethik alle Vergeltung des Bösen mit Bösem und läßt die ewige Gerechtigkeit im Gebiet des Dinges an sich walten (I, 461). Die Strafe muß mit dem Vergehen so verbunden sein, daß beide eins sind; der Mensch trägt selbst Verantwortlichkeit für sein Dasein, daher erklärt Augustin die Erbsünde für Sünde und Strafe zugleich (I, 519). Schopenhauer deutet Opfer als Resignation (II, 713), das Fasten als Menschenliebe (II, 714), das Essen vom Baum der Erkenntnis als eine Stufe der moralischen Tugenden (II, 716), die christliche Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Ölung in der Sterbestunde als Anfrage der Natur an den Willen zum Leben (II, 717), die Heiligkeit als die numerische Identität des inneren Wesens alles Lebenden (II, 713). Schopenhauer ist nicht abgeneigt, an Wunder zu glauben, da er animalischen Magnetismus und magische Wirkungen annimmt (V, 403; vgl. III, 295 ff.); das größte Wunder ist ihm die Identität von Subjekt und Objekt (III, 161). Die Trinität deutet Schopenhauer wie folgt: Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben, der Mensch, in welchem solche sich konkret darstellt, ist der Sohn, er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen der anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. h. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beiden die alleinige wahre Freiheit ist (II, 742). Schopenhauer überschreibt den Paragraphen, in welchem er das Leben als Läuterungsprozeß darstellt: die Heilsordnung (II § 49).

Das Christentum hat „indisches Blut im Leibe und daher einen beständigen Hang, vom Judentum loszukommen" (III, 145). Danach bewertet Schopenhauer die verschiedenen christlichen Konfessionen und Sekten. Der Pelagianismus wie der moderne Rationalismus machen das Christentum zum Judentum, indem sie rationalistisch im Buchstaben der Schrift die Wahrheit suchen. Gemilderter Pelagianismus ist die griechische Kirche, die Jesuiten sind Semipelagianer, ebenso der Katholizismus seit dem tridentinischen Konzil, die Jansenisten aber sind echt augustinisch (V, 406 f.). Der Katholizismus ist ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus, welcher mit dem Zölibat die Askese eliminierte, ein ausgeartetes

Christentum; jener ist dem Mißbrauch mehr als dieser ausgesetzt, da, je erhabener eine Lehre, um so mehr sie dem Mißbrauch ausgesetzt ist. Luther hatte praktisch in bezug auf die Kirchengreuel recht, nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus (II, 736 f.). Dem Protestantismus liegt der Zweck des Lebens in den moralischen Tugenden (II, 753), er hält an der Offenbarung (V, 382) und an der Ewigkeit der Höllenstrafen fest (V, 384); indem er die Askese und ihre Repräsentanten, die Heiligen, verneint, wird er ein abgestumpftes, abgebrochenes Christentum und läuft in nichts hinaus (V, 407). Der moderne Protestantismus schwankt zwischen dem Supranaturalismus und dem Rationalismus, dem Glauben und der Philosophie, der Schrift und der Vernunft, er ist eine Halbheit (II, 712, 736). Schopenhauer protestiert gegen die pelagianistische Verflachung und Verdrehung des asketischen Christentums durch die protestantischen Universitäten (II, 725; V, 328). Er spricht von „jüdisch-protestantischem" Geiste (I, 496). Seine Neigung zum Katholizismus ist noch aus manchen Äußerungen sichtbar. Er hält die Beichte für einen glücklichen Gedanken (4 § 379) und die Klöster für eine vollkommene Institution (4 § 372; V, 333); ihn spricht die Unterhaltung der katholischen Zeromonien an (4 § 383); in dem Umstand, daß in den protestantischen Kirchen die Kanzel, in den katholischen der Altar der augenfälligste Gegenstand ist, sieht er das Symptom dafür, daß sich der Katholizismus an den Glauben, der Protestantismus an das Verständnis wende (4 § 445). Nur eine abfällige Bemerkung außer der erwähnten ist zu finden, der Katholizismus erbettle den Himmel, statt ihn zu verdienen (4 § 384). Es ist beachtenswert, daß fast alle Stellen über den Katholizismus sich in Schopenhauers Nachlaß vorfinden: er scheute sich wohl, seine Neigung öffentlich auszusprechen.

Wie in allen Konfessionen, so findet Schopenhauer auch im Pantheismus Keime der Wahrheit. Er will mit ihm das ἓν καὶ πᾶν und nicht das πᾶν θεός gemein haben, und zwar, wie er ausdrücklich sagt, aus kritizistischen Gründen: „Der Pantheismus nennt den in den Dingen wirkenden Willen Gott, wovon ich die Absurdität oft und stark gerügt habe, ich nenne ihn den Willen zum Leben, weil dies das letzte Erkennbare an ihm ausspricht" (IV, 158; II, 758). Folgende Unvollkommenheiten hat er dem

Pantheismus vorzuwerfen: Gott ist in ihm nur ein X, während er den Willen einsetzt, Gott manifestiert sich im Pantheismus, um seine Herrlichkeit zu entfalten, bei ihm bringt der Wille die üble Welt hervor, der Pantheismus verfährt deduktiv, während er, Schopenhauer, empirisch vorgeht. Gott fülle alle Möglichkeiten des Seins aus, während der Wille es nicht tue. Schließlich erkläre der Pantheismus nicht, warum sich Gott objektiviere, während er eine Erklärung biete (II, 757 ff.). Er stellt fest, daß alle Mystik, welche ihm die Blüte jeder Religion darstellt (II, 719), das pantheistische Bewußtsein der Vereinigung mit Gott enthalte (II, 721).

V. Schopenhauers Zukunftsmetaphysik.

Die Philosophie ist nach Schopenhauer nicht Erkenntnis, sondern Deutung des Lebens in seinem erkennenden und praktischen Verhalten, Erklärung des Sinnes und der Bedeutung der Welt, die wir erkennen und in der wir handeln. Schopenhauer führt die Lehre Kants vom Primat der praktischen Vernunft weiter, welche über die Schranken der theoretischen Vernunft hinausgeht, indem er den Intellekt als ein Organ des Willens betrachtet. Dem so beschränkten Intellekt ist die Welt bloße Vorstellung oder Erscheinung. Haben wir den Umkreis des Intellekts durchlaufen und besinnen uns in philosophischer Kontemplation auf das Wesen dessen, was ihm als Vorstellung gegeben ist, so kommen wir auf den Willen in und außer uns und damit in das Gebiet des praktischen Verhaltens. Die theoretische Philosophie geht nunmehr in praktische über, der Intellekt ist dem Willen nicht mehr dienstbar, die Erkenntnistheorie und Metaphysik gehen in Ethik über. Die Erfahrungen des Wollens ergeben Pessimismus und Bedürfnis der Verneinung des Willens, der Erlösung. Durch Kunst und Moral werden wir zur Askese und zum Quietismus geführt. Wir gelangen zum Wesen der Welt selbst, welches sich uns als Wille offenbarte. Die kritizistischen Schranken einhaltend, will sich Schopenhauer jeder Bestimmung dieses Wesens enthalten und allein sagen: wir gehen in ein Nichts über (I, 523); mehr ver-

mag die Philosophie nicht zu sagen, sie redet nur von dem, was gewonnen wird, sie endigt mit einer Negation, sie muß Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Weiter vermag nur die Mystik vermittelst der Ekstase, Verzückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. zu führen (II, 719 ff.). Schopenhauer hütet sich, mit dem Verstande in dieses Gebiet einzudringen und Visionen in Begriffe zu bringen. Er spricht höchstens vom Erwachen (N. 4 § 273 ff.), von gänzlicher Änderung (V, 325), von etwas anderem, das uns nach Abschüttelung der Welt erwartet (I, 518).

Wäre das der Endpunkt der Anschauung Schopenhauers, so würden wir einen philosophischen Nihilismus mit positiver Ergänzung in der religiösen Mystik vor uns haben. Alsdann hätten religiöse Gemüter, die eines denkbaren Glaubensinhaltes bedürftig sind, mit der Behauptung recht, Schopenhauer habe das letzte Wort nicht gesprochen. So urteilt R. Böttger (Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie, 1898, S. 39 f.), welchem Schopenhauer das Problem nur ewig vor sich hinzuschieben und, statt theoretische Lösung zu bieten, auf Erlösung hinzuweisen scheint; die Ergänzung zu Schopenhauer liegt nach Böttger in der christlichen Philosophie. Auch T. Simon (Schopenhauer in seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum in „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" 143) ist der Ansicht, daß Schopenhauer zu keiner Religion gelange, höchstens für die negative, d. h. weltflüchtige Seite des Christentums Verständnis zeige. W. Schmidt (Sch. in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums, Erlanger Diss. 1894, S. 45 ff.) weist nach, daß Schopenhauer im Dualismus: Pantheismus — Individualismus ende, die Gnadenwirkung nicht würdige, aber in diesem Punkte auf das Christentum stark hinweise. Auch W. Fricke (Sch. und das Christentum, Pädagog. Sammelmappe Heft 120 S. 43) meint, Schopenhauer sei bis zum Kern des Christentums vorgerückt, aber das Wort von der Gnade sei ihm persönlich fremd geblieben. Am weitesten geht F. Gerber (Sch.'s Stellung gegenüber Religion und Christentum nach seinen „Parerga und Paralipomena", Protest. Monatshefte 1901 V, 4, 1, 145), der bei Schopenhauer unzweifelhaften Gegensatz gegen alle Religion konstatiert. Wie

dem religiösen Bedürfnis, so ergeht es auch dem philosophischen mancher Leser. Bossert (Sch. als Mensch und Philosoph, 1905, S. 276) findet in Schopenhauer wohl einen Denker, Moralisten, Künstler, aber keinen Systematiker. Diese Ansicht ist bekanntlich in den heutigen philosophischen Kreisen ziemlich verbreitet.

Schopenhauer überschreitet indes die kritischen Schranken, er geht weiter. Den Übergang bietet seine Erörterung des Begriffes Nichts: Es ist ein relativer Begriff, bedeutet nihil privativum und kein nihil negativum, er ist das Positive, wenn er einem höheren Begriff untergeordnet wird (I, 523 f.; II, 720). Mit diesem Begriff, so müssen wir nun sagen, kann nur der Willensbegriff zusammenfallen. Denn wäre der Wille Schopenhauers ein der Welt bloß immanenter, das letzte Erkennbare, so würde er nicht das Wesen der Welt darstellen, sondern eine leere Abstraktion sein, ein allgemeiner Name, synonym mit Welt, Sein, Alles usw., und seine Philosophie wäre Pantheismus. Darauf, daß der Wille transzendent ist, weisen viele Momente hin: Er liegt jenseits des Erkennens, er überdauert das Individuum, er ist nicht bloß das zu Verneinende, sondern das Verneinende selbst, er ist eine metaphysische Wesenheit, das Ding an sich, nicht der empirische Wille, sondern etwas nach Analogie unseres Willens Gedachtes, er reicht über jede Gegebenheit und alle Möglichkeiten des Seins hinaus.

Diesen transzendenten Willen will Schopenhauer durchaus nicht als Gottheit im monotheistischen Sinne des allmächtigen, allgütigen, allweisen Schöpfers und Erlösers ansehen, weil die Welt eine miserable sei und eher auf einen Teufel schließen lasse. Der Wille ist tatsächlich bei Schopenhauer so irrational, böse und zerstörend, daß Liebmann diese Anschauung mit Recht Pansatanismus nennen konnte (Zur Analysis der Wirklichkeit 2. Aufl. 1880 S. 247). Aber auch bei dieser Anschauung bleibt Schopenhauer nicht stehen: er verleiht seinem Willen durchaus göttliche Prädikate und gelangt sogar schließlich zum Optimismus. Der Wille ist allmächtig (I, 399, 453; II, 383; III, 307; V, 403. N. 4 §§ 186, 200), allgegenwärtig (I, 191; II, 552), unendlich (I, 400), er enthält ewige Ideen (I, 241), er ist ewig, d. h. außerzeitlich (II, 552, 568; V 49), frei (I §§ 55, 453, 518, 637 ff.; III, 338 ff.), ihm ist das Leben gewiß

(I, 365, 367), er ist Wille zum Leben (I, 359) und als solcher schöpferisch, indem er sich objektiviert (I Buch 2) und seine Ideen sich offenbaren (I, 218 u. m.). In der Welt herrscht Zweckmäßigkeit (II, 384 ff.); sie wird durch die ewige Gerechtigkeit beherrscht (I §§ 63, 64). Wir können überdies noch die interessante Entdeckung machen, daß Schopenhauer den Willen sogar weise macht, damit hat es eine eigne Bewandtnis. Wie der Pessimist Schopenhauer eine Hedonik zu verfassen den Antrieb verspürte (Aphorismen zur Lebensweisheit), so hat der Atheist „Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" (IV, 229 ff.) geschrieben. Er eröffnet diese Abhandlung mit Restriktionen, daß sie nichts als metaphysische Phantasie, Tappen im Dunkeln sei, und er bittet, die Ausführungen nicht ernst zu nehmen, sie sind es aber mehr, als er gelten lassen will. Es handelt sich um den Glauben an eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, einen Glauben, der sogar in denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen unerschütterlich und außer Zusammenhang mit Dogmen feststeht, „ein Gedanke, der, je nachdem man ihn versteht, der absurdeste oder tiefsinnigste sein kann", der als Dogma von εἱμαρμένη, Fatum und Vorsehung gegolten hat. Von einem Plane und einer Ganzheit im Leben eines Volkes kann nicht die Rede sein, da dieses ein abstractum ist, daher ist die Weltgeschichte ohne metaphysische Bedeutung bloß zufälliger Konfiguration. Dagegen das Leben des einzelnen, vom Ganzen übersehen, zeigt sich wohl als ein Kunstwerk. Es fühlt oft jedermann die geheime und unerklärliche Macht, die gegen die gegenwärtige Absicht leitet. Schopenhauer setzt ausführlich auseinander, es müsse für das Zweckmäßige, für das harmonische Zusammenwirken des Triebes, der Überlegung und der äußeren Einwirkungen, endlich für die Einheit von Zufälligem und Notwendigem im Leben gesorgt sein; er beweist, daß die Lehre von der Vorsehung seiner Grundansicht von der Notwendigkeit alles Geschehens und seiner Lehre, daß nicht unser Tun, sondern unser Wesen unser Werk ist, völlig konform sei. Indem er nämlich die Vorsehung auch in der Teleologie der Natur erblickt, spricht er von unvertilgbarem Hange des Menschen, auf omina zu achten, von Bibelaufschlagen, Kartenlegen, Bleigießen usw. Er erweist die Möglich-

keit einer Wirksamkeit der Vorsehung im Traume. In dem „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt“ (IV, 257 ff.) geht Schopenhauer ohne alle Klauseln an die Rehabilitierung des krassesten Aberglaubens gegenüber der „Skepsis der superklugen Ignoranz“ und der Kantischen Widerlegung in den „Träumen eines Geistersehers“. Nunmehr werden magnetische Krankengeschichten, Traumgesichte, Gespenster, animalischer Magnetismus, Hellsehen, Wahrträume der Somnambulen, Nachtwandeln, sympthetische Kuren, Magie, Visionen, das zweite Gesicht, Erscheinungen Verstorbener idealistisch gedeutet (auch I, 407; II, 709; III, 295 ff.; IV, 141 f., 231. N. 4 §§ 629, 191—208, 383). Soweit möglich wendet Schopenhauer naturwissenschaftliche Erklärungsmittel an, doch spricht er von angeborenen Anlagen und legt dar, daß vom Standpunkte seiner Philosophie jene Erscheinungen möglich und denkbar, ja, wenn vorhanden, begreiflich seien. Er tadelt den Protestantismus wegen seiner Ableugnung a priori jeder Möglichkeit eines solchen Glaubens: dies beruhe darauf, daß nach dem protestantischen Kirchenglauben die Seelen gleich nach dem Tode und für immer der Hölle oder dem Himmel verfielen. Dagegen habe der Katholizismus schon im 6. Jahrhundert einsichtsvoll das Purgatorium als provisorischen Sitz der Geister zur Verbesserung jenes absurden und empörenden Dogmas angenommen.

Schopenhauer hat die Religionen philosophisch gedeutet, er hat aber auch umgekehrt seine Philosophie in die Sprache der Religionen übertragen. In seiner Akkomodation an die Religionen geht er so weit, daß im Gegensatz zu jenen oben erwähnten, ihm jede Religiosität sogar absprechenden Autoren manche Vertreter und Kenner verschiedener Religionen glauben, ihn für den Ihrigen in Anspruch nehmen zu dürfen. **D. Asher** (Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen 1885 S. 60 ff.) findet, daß Schopenhauers System „auffallende Ähnlichkeit“ mit dem Judentum habe

und speziell mit **Ibn Gabirol** (Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn 1871 S. 65 ff.). **M. Venetianer** (Sch. als Scholastiker 1873 S. 227, 233) findet nicht bloß Übereinstimmung in der Willensmetaphysik mit Ibn Gabirol, sondern auch mit **Maimonides** und selbst mit Verirrungen der jüdischen Orthodoxie und Bigotterie. Wie Schopenhauer durch christliche Autoren in Beziehung zum Christentum gebracht wird, haben wir bereits oben gesehen. **P. Deussen** (Elemente der Metaphysik 2. Aufl. 1890 S. 4) nennt Schopenhauers System geläutertes Christentum und ihn selbst philosophus christianissimus. **K. Thiemann** (A. Sch., ein Zeuge bibl. evangelischer Wahrheit, Zeitfragen des christlichen Volkslebens XXII, 4) erweist Schopenhauers Interpretation der Dogmen als mit der christlichen durchaus in Einklang stehend. In katholischen Kreisen hatte Schopenhauer nach Mitteilungen **K. Bährs** (Gespräche und Briefwechsel mit Sch., herausgegeben von Schemann 1894, S. 27) schon früh zu seiner Freude großen Anklang gefunden. **O. Pfleiderer** (Geschichte der Religionsphilosophie 1883 Bd. 1 2. Aufl. S. 558 ff.) beurteilt Schopenhauers Auffassung der Dogmen als augustinisch kirchlich, die der Erlösung als manichäisch, der Erbsünde und Erbschuld als gnostisch und der Eschatologie als buddhistisch. **M. F. Hecker** (Sch. und die indische Philosophie 1897 S. 254) konstatiert „überraschende Kongruenz", „durchgreifende Analogie" zwischen Schopenhauer und Brahmanismus nebst Buddhismus, welche beide von ihm im Geiste der pantheistischen Identitätslehre der Vedanta glücklich synthetisiert werden. Ebensolche Übereinstimmung stellt **H. Haas** fest (Sch. Verhältnis zum Buddhismus, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1900 XV, 4, 97). **S. Neuwirth** (Pantheismus und Individualismus im System Schopenhauers, Diss. Würzburg 1894) sieht Schopenhauer als einen vollendeten Pantheisten an.

Schopenhauer selbst leistet solchen Beurteilungen Vorschub wenn er seine Philosophie „die eigentlich christliche Philosophie" nennt (V, 328) oder mit theistisch-jüdischen Ausdrücken erklärt: „Meine Philosophie ist, innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die wirkliche Lösung des Rätsels der Welt. In diesem Sinne kann sie eine Offenbarung heißen. In-

spiriert ist solche vom Geiste der Wahrheit: sogar sind im vierten Buche einige Paragraphen, die man als vom heiligen Geist eingegeben ansehen könnte" (N. 4 § 701). Und wiederum drückt er seine nahe Beziehung zum Pantheismus aus, indem er in einer Proportionalgleichung seine Tendenz so bestimmt: seine Metaphysik verhalte sich zum Pantheismus und seine Ethik zu aller bisherigen wie das Neue Testament zum Alten (II, 760; V, 328).

Schon die Zusammenstellung solcher Ansichten erweist ihre Einseitigkeit. Demgegenüber können wir unser Resultat folgendermaßen zusammenfassen: Schopenhauer ist ein echter Gottsucher, wie ihn auch **R. Böttger** (S. 39), auch **Volkelt** (Schopenhauer 1901 S. 356, Frommann) ansehen. Weil ihm der Kritizismus Schranken setzt, überwindet er diese durch religiöse Mystik. Indem er aber in dieses Gebiet doch intellektuell eindringt, läßt er allen Unterschied zwischen philosophischen und religiösen Begriffen, wie den zwischen sensu proprio und sensu allegorico unbeachtet und bedient sich aller dieser Mittel, das irrationale Ewige zu bestimmen, um eine Metaphysik aufzubauen. Diese seine Zukunftsmetaphysik ist demzufolge ihrer Idee nach eine Identität von Philosophie (im Sinne der Metaphysik) und Religion und kann als die eine oder die andere, als keine von beiden oder auch als Religionsphilosophie oder Philosophie der Religion angesprochen werden. Der Name hat sich nach der Einkleidung zu richten, die ihr Schopenhauer gegeben hat, und da diese weniger in mystischen Meditationen und religiösen Ausführungen als in metaphysisch-religiösen Spekulationen besteht, so können wir seine Darlegungen als theosophisch bezeichnen. Er ist darin ein rechter Sohn seiner Zeit. **Schleiermachers** Gleichberechtigung von Philosophie und Religion als Bestrebungen, zu jener Identität zu gelangen, ist in der Schopenhauerschen Praxis vorhanden, wenn er auch theoretisch die Philosophie über die Religion stellt. Darin gleicht er **Hegel, Fichte** und **Schelling,** nur ist er weniger als diese Philosophen von der Romantik, dafür mehr von der Aufklärung abhängig und begnügt sich nicht mit der bis zur Charakterlosigkeit sublimierten Idee des Absoluten. Vielmehr gibt er dieser Idee einen bestimmten, von der Vedantaphilosophie übernommenen

Inhalt und macht dadurch seine Theosophie reichhaltiger und anwendbarer. Ob seine Anwendung auf die Religionsgeschichte richtig ist, haben wir hier nicht zu untersuchen. Es sei nur der Ausspruch eines modernen christlichen Dogmatikers hier angeführt. **Kaftan** sagt: „Die geschichtlichen Erscheinungen ließen sich zur Not auch so gruppieren, daß der Buddhismus als das letzte Wort im religiösen Leben der Menschheit erschiene" (Dogm. S. 17).

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Karl Euler, evangelischer Konfession, preußischer Staatsangehörigkeit, wurde am 10. April 1879 zu Kruspis im Kreise Hersfeld, Hessen-Nassau, als Sohn des Volksschullehrers Heinrich Euler und seiner Ehefrau Anna geb. Schmidt geboren und besuchte seit Sommer 1898 die Universitäten Marburg und Berlin, um mich dem Studium der Theologie und Philosophie zu widmen. Nach bestandenem Staatsexamen für das Lehramt an höheren Schulen zu Berlin verbrachte ich ebenda meine Vorbereitungsjahre für den praktischen Dienst. Allen meinen Lehrern zu Marburg und Berlin, von denen ich hervorhebe die Herren Professoren: Graf Baudissin, Jülicher, Weiß, Herrmann, Kühnemann, Nik. Müller, Dilthey, Paulsen, Münch, Runze, weiß ich allezeit herzlichsten Dank!